

# غیر سُودی بینکاری

متعلقہ فقہی مسائل کی تحقیق  
اور اشکالات کا جائزہ

مفتی محمد امجد علی عثمانی

یا اجتماع :	خیر شرافتانی قاضی
تبع ہدیہ :	جمادی الاولیٰ ۱۴۳۰ھ مئی ۲۰۰۹ء
سطح :	زمزم پرنٹنگ پریس کراچی
ناشر :	منکبہ شفاء اولیٰ للذات کبریٰ (Quranic Studies Publishers)
فون :	021-5031566, 021-5031565
ای میل :	info@quranicpublishers.com
ویب سائٹ :	www.quranicpublishers.com

## غیر سودی بینکاری

- پیش غور ..... ۷
- کیا سودی بینکاری کا متبادل ممکن ہے؟ ..... ۱۵
- غیر سودی بینکاری کے بارے میں میرا موقف ..... ۳۰
- ۱۹۸۱ء کے ”غیر سودی کاؤنٹر“ اور موجود غیر سودی بینکاری ..... ۳۶
- غیر سودی بینکاری کی پرنسپل جلد و جہد ..... ۴۰
- غریبوں کے دارالافتاء کا ایب ٹری ..... ۴۲
- جدوجہد کے مختلف مراحل ..... ۴۸
- غیر سودی فنڈس کے بارے میں میرا موقف ..... ۵۰
- واقعہ کی صحیح تحقیق کے بغیر اثبات ..... ۵۵
- بدلت کی طرف غلط رجحان ..... ۶۹
- غیر سودی بینک اور چلے ..... ۷۶
- آئندہ رائج میں قیمت زیادہ اور کامیاب رسالت میں ..... ۷۸
- سماج کی تعلیمی کے حوالہ ..... ۸۱
- اسلامی طریقہ اور امام محمد کی تشریحات ..... ۸۶
- اسلامیات کی تشریحات ..... ۹۳

۹۵	حدیث فہ او کسہما کی تشریح
۹۸	ربا کا شہدہ
۱۰۴	علمائے برصغیر کے فتویٰ
۱۱۳	سلف میں مراد ہیء جملہ پر عمل
۱۳۴	وعدے کی شرعی حیثیت
۱۵۷	تہانج بحث
۱۶۰	حیلوں کی شرعی حیثیت
۱۷۵	حیلوں کی پہلی قسم
۱۷۷	حیلوں کی دوسری قسم
۱۷۷	حیلوں کی تیسری قسم
۱۷۸	ربا سے متعلق حیلے
۱۸۰	بیع عینہ
۲۰۹	مراجہ کا عملی طریق کار
۲۱۰	ہکالت کا مسئلہ
۲۱۳	کیا مراجہ تھاپی کے ذریعے انجام پاتا ہے؟
۲۱۶	مراجہ کے وقت، لاگت اور قیمت کا تعین
۲۲۳	مجمع کا بینک کے ضمان میں آنا
۲۲۷	قبض نامات اور قبض ضمان
۲۳۵	مراجہ اور سودی قرض میں فرق

۲۳۹

چورد

۲۴۱

مذہبہ فی منطقہ کی شرعی حیثیت

۲۴۲

نفع یا ہولہ

۲۵۷

اچارے میں مرمت کی شرط

۲۶۵

زحمت کا بھیجوں ہونا

۲۷۱

سیکھائی یا پڑنے کی شرط

۳۷۵

شرائط تمام قسم

۴۷۷

الزام یا تصدق

۴۹۹

مضاربت

۳۰۰

مضاربت کے اخراجات

۳۰۳

ہومے بیہ اور کی خرید پر نفع کی تقسیم

۳۲۷

راہ الہال معلوم ہونا

۳۳۸

مجلس قانونی اور محدود ذمہ داری کا مسئلہ

۳۳۵

مجلس قانونی کی شرعی حیثیت

۳۳۹

محدود ذمہ داری

۳۵۱

محدود ذمہ داری کا اثر مضاربت پر

۳۵۵

تعمین کے شیعریٰ کی خریداری

۳۵۷

چند فقہی باتیں

۳۵۷

اسٹیٹ بینک اور غیر سودی بینکاری

۳۵۸	..... سرمایہ دارانہ نظام کا تحفظ
۳۶۳	..... غیر سودی بینکاری اور غیر مسلم
۳۶۵	..... آخری گزارش
۳۶۷	..... اشارہ

بسم الله الرحمن الرحيم  
 الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على سيدنا  
 ومولانا محمد النبي الأمين، وعلى آله واصحابه  
 أجمعين، وعلى كل من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين

## پیش لفظ

موجودہ نظام معیشت میں سود ایک ایسی لعنت ہے جس نے پوری دنیا کو اپنی لپیٹ میں لیا ہوا ہے۔ قرآن و سنت میں اسکی حرمت کا تذکرہ جتنی تفصیل کے ساتھ فرمایا گیا ہے، اور اس پر جو وحیدیں ارشاد ہوئی ہیں، شاید کسی اور زمانہ کیلئے نہیں ہوئیں۔ اس سلسلے میں قرآن و سنت کے ارشادات میرے والد ماجد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب ”مسئلہ سود“ میں پوری وضاحت کے ساتھ بیان فرمائے ہیں، اور انہی کے حکم پر اس کتاب کا دوسرا حصہ ”تجارتی سود“ کے عنوان سے بندھے نے اٹھارہ سال کی عمر میں لکھا تھا جس میں ان لوگوں کی تردید کی تھی جو موجودہ بینکوں کے سود کو جائز کہنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اسکے بعد بھی اس موضوع پر بندے کو کئی کتابیں اور مقالے لکھنے کا موقع ملا جن میں سے آخری کتاب وہ ہے جو میں نے سپریم کورٹ کی شریعت ہدایت بینک کے رکن کی حیثیت سے ایک فیصلے میں لکھی تھی اور ”سود پر تاریخی فیصلہ“ کے عنوان سے شائع ہوئی ہے۔

اپنے اکابر میں سے حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب، حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی صاحب، حضرت مولانا محمد یوسف بخاری صاحب، حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب، حضرت مولانا مفتی عبدالشکور رندی صاحب، حضرت مولانا شمس الحق افغانی صاحب، حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب رحمہم اللہ تعالیٰ کے بارے میں

بندے کو یاد ہے کہ یہ سب حضرات اس فکر میں رہے کہ موجودہ نظام بینکاری کو سود سے پاک کر کے وہی متبادل نظام قائم ہو جس کے ذریعے اس حرام معنی سے نجات مل سکے۔ ان حضرات میں سے بعض نے اس موضوع پر تحریریں بھی لکھیں، بعض نے اسکے لئے عملی کوششیں بھی کیں۔ حضرت والدہ صاحبہ رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں مجھے یاد ہے کہ انہوں نے میرے بچپن کے زمانے میں چند مہتری محمد علی صاحب مرحوم سے، جو اس وقت وزیر خزانہ تھے اور بعد میں وزیر اعظم بھی بنے، اس موضوع پر طویل نشستیں کیں، اور غیر سودی بینکاری کا ایک خاکہ بھی تیار کیا تھا۔ پھر صدر محمد ایوب خان صاحب مرحوم کے زمانے میں شیخ احمد ارشاد صاحب نے کراچی میں ایک کوآپریٹو بینک شرعی اصولوں پر قائم کرنے کا ارادہ کیا تو وہ کثرت سے حضرت والدہ صاحبہ اور حضرت بنوری صاحب رحمہما اللہ تعالیٰ سے ملنے رہے۔ (اس بینک کے بارے میں حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ کے تاثرات زیر نظر کتاب میں آنے والے ہیں)

بہر حال! اپنے بزرگوں کی یہ خواہش اور کوشش تقریباً تو اس سے ساٹھ آتی رہی ہے کہ سودی بینکاری کا کوئی متبادل نظام پیش کیا جائے، لیکن اس کی مفصل عملی شکل ہمارے ملک میں پہلی بار اس وقت سامنے آئی جب صدر ضیاء الحق صاحب مرحوم کے زمانے میں اسلامی نظریاتی کونسل کی تشکیل ہوئی، اور اس وقت حضرت علامہ سید محمد یوسف بنوری رحمۃ اللہ علیہ بھی اسکے رکن نامزد کئے گئے، اور بندے کو بھی حضرت قدس سرہ کے ساتھ اسی خدمت کا موقع ملا۔ اسکے بالکل ابتدائی اجلاسات میں ہی کونسل کے کام کا جو نقشہ تیار کیا گیا، اس میں غیر سودی بینکاری کی مفصل تجویز درج شامل تھا، لیکن افسوس ہے کہ حضرت بنوری قدس سرہ کی اسکے فوراً بعد وفات ہو گئی، اور اگلی جگہ حضرت مولانا شمس الحق افغانی صاحب قدس سرہ کو رکن بنایا گیا، اور پھر آخر کونسل نے ایک رپورٹ تیار کی جس پر حضرت کے علاوہ حضرت مولانا مفتی سیاح الدین صاحب رحمۃ اللہ علیہ اور بندے کے بھی دستخط تھے۔



اسکے بعد سن ۱۳۱۲ھ میں غیر سودی بینکاری کے مجوزہ طریقوں پر غور کرنے کیلئے ترائی میں مجلس تحقیق مسائل حاضرہ کا اجلاس ہوا جس میں حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب، حضرت مفتی عبدالغفور ترمذی صاحب، حضرت مولانا مفتی محمد وحید صاحب، حضرت مولانا مفتی حبان محمود صاحب، قسیم اللہ تھانی اور حضرت مولانا مفتی محمد رفیع صاحب مثلی، حضرت مفتی عبدالواحد صاحب، خیر الممدارس ملتان سے حضرت مفتی محمد انور صاحب مدظلہم شریک تھے، اور یہ کاروبار بھی حاضر تھا۔ اس مجلس کی قراردادیں احسن الفتاویٰ ج ۷ ص ۱۱۱ پر شائع ہو چکی ہیں۔

یہ تجاویز اس مجلس میں منظور ہوئی تھیں، انہی کو بنیاد بنا کر اس کے بعد میں نے غیر سودی بینکاری کے موضوع پر کئی کئی کتابیں اور مقالے اردو، عربی اور انگریزی زبانوں میں لکھے ہیں جن میں غیر سودی بینکاری کو سماں نافذ کرنے کے مختلف طریقوں پر بحث کی گئی ہے، نوران میں حضرت علامہ کرم سے یہ درخواست بھی کی گئی ہے کہ یہ چونکہ ایک نیا موضوع ہے، اس لئے وہ ان تجاویز پر غور فرما کر اپنی آراء سے بھی مطلع فرمائیں، مقصد یہ تھا کہ کچھ اشکالات یا تجاویز سامنے آئیں تو ان پر افہام و تفہیم کے ماحول میں غور کیا جاسکے۔ بعض اعتراضات نے خطوط کے ذریعے کچھ اشکالات یا تجاویز اسی افہام و تفہیم کے ماحول میں ارسال فرمائیں جن پر ان سے خط و کتابت بھی رہی، جس کا ایک چھپا خاسا تنظیم غافل میرے پاس محفوظ ہے۔ اس خط و کتابت کے نتیجے میں بعض جگہ بندے نے اپنی تاویلات میں تہدیل بھی کی، اور جو پرائیویٹ غیر سودی بینک قائم ہوئے، ان میں انکو نافذ کرنے کی بھی کوشش کی، اور بہت سے اشکالات کے جواب بھی دیئے۔ بہت ایک ایسی تحریر کچھ لوگوں نے دکھائی جس میں بندے کی کتاب ”سلام اور جدید سعادت و تہارت“ کی بعض باتوں کی تردید کی گئی تھی، لیکن اس میں افہام و تفہیم کا ماحول مفقود نظر آیا، چنانچہ وہ چھپنے کے بعد بھی بندے کو نہیں بھیجی گئی تھی، بلکہ اشاعت کے بہت عرصے کے بعد مجھے کسی نے دکھائی۔ اس پر غور تو ضرور کیا گیا،

لیکن جواب دی کی فکر اس سے نہیں کی گئی کہ رد و قدح اور بحث و مناظرہ کے ماحول میں داخل ہونا مقصود نہیں تھا۔

اب کئی سال کے بعد پچھلے برس اچانک غیر سودی بینکاری کے سرتاج طریقوں کے بارے میں متعدد تنقیدی تحریریں شائع ہوئی ہیں جن میں اس موضوع پر بندے کی تحریروں اور تقریروں پر بھی تبصرہ فرمایا گیا ہے، درحقیقت مجموعی یہ موقف اختیار کیا گیا ہے کہ یہ تمام طریقے شرعاً ناجائز ہیں، اور جو غیر سودی بینک ان طریقوں کو اختیار کئے ہوئے ہیں، ان کے ساتھ معاملات کرنا حرام ہے، بلکہ بعض تحریروں میں فرمایا گیا ہے کہ ان کی حرمت عام سودی بینکوں کی حرمت سے بھی زیادہ ہے۔

شروع میں ان تنقیدوں پر کچھ لکھنے میں مجھے کافی تاثر رہا۔ اس کی ایک وجہ یہ تھی کہ جیسے اوپر عرض کیا گیا، بحث و مناظرہ اور رد و قدح سے کبھی طبعی مناسبت نہیں رہی، بالخصوص جب ان اہل علم کے ساتھ اس کی فہمت آجائے جن کے بارے میں کبھی یہ تصور بھی نہیں تھا کہ وہ آئے سائے افہام و تفہیم کے بجائے مطبوعہ تحریروں کے ذریعے اختلاف کا اظہار فرمائیں گے۔ دوسرے جو مشکلات انہوں نے ان مطبوعہ تحریروں میں اٹھائے، ان میں سے بہت سے وہ تھے جو میں خود اپنی کتابوں میں اٹھ کر ان پر بحث کر چکا تھا، اور کہیں جزم کے ساتھ اور کہیں تو قلی غور کہہ کر ان کے اصولی جواب بھی دیئے تھے۔ اس لئے شروع میں یہ خیال ہوا کہ حضرات اہل علم ان تنقیدوں کا میری تحریروں سے مقابلہ فرما کر دیکھیں گے تو وہ خود صحیح و غلط کا فیصلہ فرمائیں گے، لیکن بعد میں بہت سے اہل علم نے فرمائش کی کہ مجھے ان تنقیدوں کے بارے میں ضرور کچھ لکھنا چاہئے، اس لئے کہ آج کل تمام اہل علم اتنے مصروف ہیں کہ دونوں قسم کی تحریروں کا تقابل کرنے کا موقع ہر ایک کو نہیں مل سکتا، دوسرے بینکاری کا موضوع ایسا ہے کہ عام طور پر اس کی جزئیات ہر ایک کی نظر میں نہیں ہوتیں، تیسرے ان

تقدیدوں میں بہت سی باتیں ایسی خلاف واقعہ ہیں جن کا اندازہ اُن حضرات کو نہیں ہو سکتا جن کو عملی سباقہ پیش نہ آیا ہو۔

پھر اگر یہ تقدیدیں صرف کسی ادارے یا چند اداروں کے خلاف ہوں تو ان کا دفاع کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی، لیکن ان میں سے کچھ نمایاں تحریریں میں غیر سودی بینکاری کے نفسِ قصور ہی کو یا ناجائز قرارداد یا گیا ہے، یا عملاً ناممکن کہہ دیا گیا ہے بلکہ یہاں تک کہہ دیا گیا ہے کہ اگر ان بینکوں کو صرف شرکت یا مضاربیت کی بنیاد پر چلایا جائے تب بھی وہ ناجائزی رہیں گے، جس کا لازماً نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ موجودہ تجارت کو سود سے پاک کرنے کی ہر کوشش ناجائز یا لغو ہے، اور جن لوگوں کو اپنی تجارت میں بینکوں سے سباقہ پڑتا ہے، اُن کے لئے سود سے بچاؤ کا کوئی راستہ نہیں ہے، اور پورے عالم اسلام میں اپنی اپنی حکومتوں سے جو مطالبہ ہو رہا ہے کہ بینکوں کو سود سے پاک کیا جائے، مسد فوس کو اس مطالبے سے دست بردار ہو جانا چاہئے، اور سود کی حرمت کے حکم کے بارے میں یہ تسلیم کر لینا چاہئے کہ اس دور میں معاذ اللہ اس پر عمل ممکن نہیں ہے۔ البتہ کسی جگہ یہ شرط عائد فرمادی گئی ہے کہ جب تک سرمایہ دارانہ نظام موجود ہے، اُس وقت تک کوئی بینک اسلامی نہیں ہو سکتا، لیکن یہ نہیں فرمایا گیا کہ سرمایہ دارانہ نظام کسی طرح ختم ہوگا؟ اور بینکوں کو سود سے پاک کئے بغیر سرمایہ دارانہ نظام کے خاتمے کا کیا تصور ہے؟

یہ نتائج چونکہ نہایت سنگین ہیں، اور اس موقف کو ثابت کرنے میں بعض احکامِ شریعت بھی ملتحمس ہو گئے ہیں، نیز بندے کی طرف ایسی باتیں منسوب فرمائی گئی ہیں جو واقعے کے مطابق نہیں ہیں، اس لئے استکارہ و استشارہ کے بعد یہ رائے ہوئی کہ کم از کم ایک سرچہ ان امور کی قدرے تفصیل کے ساتھ وضاحت کر دی جائے، اور میری پچھلی تحریروں میں جو امور اختصار کے ساتھ بیان ہوئے تھے، ان کے فقہی دلائل زیادہ تفصیل کے ساتھ آجائیں، اور جو نئے اعتراضات آئے ہیں، اُن کی بھی تحقیق

ہو جائے۔ چنانچہ پیش نظر دینی مذاہد صحت نہیں ہے، بلکہ متعدد متعلقہ مسائل کی تحقیق ہے۔

اس وقت تک میرے علم کے مطابق ایسی چار تحریریں آئی ہیں جو اس وقت میرے سامنے ہیں۔ ان میں سے بعض میں مجموعی حیثیت سے کچھ علمی نکات اٹھائے گئے ہیں، بعض میں ذاتیات کو ہدف بنانے کا پہلو غالب ہے، اور بعض ان دونوں کے بین بین ایسی ہیں کہ ان میں ادب و انکسار اور صحافیانہ مضمون نگاری کے حلیقے کا عمدہ مظاہرہ ہے، اور بیان و بدیع کی تنقیدیں بطور اقرض اور ذمہ باریہ المدح خوبصورتی سے استعمال فرمائی گئی ہیں، اور الکناۃ ابلغ من النصریح کے اصول پر اور کسی کسی جگہ ”النصریح انفسی للصدر من الکناۃ“ کے قاعدے پر بڑی خوبا سے عمل کیا گیا ہے، اللہ تعالیٰ اس سلیقہ نگار میں مزید ترقی اور بہتری عطا فرمائے، اور اسے دین کی خدمت میں استعمال فرمائے۔ آمین۔

ہندے کو بھی اس قسم کی باشعور پروازی کا تصور ابھی ذوق ہے، لیکن الحمد للہ اُس سے استعمال کا دائرہ باوقار فتنی مسائل و مباحث سے زور و زور تنہا رہا ہے۔ نوجوان لکھنے والوں کے سامنے چونکہ بظاہر فرصت عمر ماشاء اللہ بہت ہے، (اللہ تعالیٰ اُسے دراز سے دراز فرمائیں) اس لئے اگر فتنی مسائل میں بھی وہ یہ دلچسپ مشغلہ اختیار کریں تو ان کے تازہ علم اور گرم خون کا کسی درجے میں نقصا ہو سکتا ہے۔ خاص طور پر اگر ان نوجوان علماء کے ذہن میں کسی وجہ سے ایک بوڑھے طالب علم کے بارے میں یہ بات بیٹھ جائے کہ آدھی صدی سے زائد فقہ پڑھتے رہنے کے بعد بھی وہ فقہ کے مہادی تک سے بے خبر ہے، اور اُسے فقہ اور اصول فقہ کی وہ باتیں بھی پڑھانی پڑیں گی جو جوڑے پانچویں درجے کا طالب علم بھی جانتا ہے، تو اُس پر غصہ آ جانا بھی کچھ بعید نہیں، اور اگر وہ مخاطب کے بلا حجاب کی رعایت سے اس غصے پر القاب و آداب کا پردہ ذلیل تر اکثر و بیشتر اشاروں، کنایوں، بین السطور تاثرات یا طنز و مزاح پر اکتفا

کریں تو یہ ان کی موبائی ہے۔ لیکن مجھ جیسے بوڑھے غالب صم کے لئے جس کی فرمت عمر بظاہر بہت تھوڑی رہ گئی ہے، اس قسم کی چھین چھار کا قصہ سننے کے بجائے یہی مناسب ہے کہ وہ اس شٹھی کلام سے لطف لے کر سام دونا کرتا ہوا اُٹھ جائے۔

لہذا جہاں تک ان آثری دوستوں میں ذاتیات یا عنصرِ آخریض کا تعلق ہے، بعد ان کے بارے میں کچھ عرض کرنے سے معذرت خواہ ہے۔ بعض اوقات اس قسم کی کشادہ پروازی، جذباتی اندازِ بیان اور ایک ہی بات کو مختلف اسالیب سے کہنے کی ضرورت اس لئے بھی پڑ جاتی ہے کہ اس کے پردے میں دلائل کی کمزوری یا کمی کو ایک مہم سہارا مل جاتا ہے۔ الحمد للہ یہاں اس قسم کی بھی کوئی ضرورت درپیش نہیں ہے۔ اس لئے اس موضوع پر بھی بندے کی تمام تر تشکلات ان شاء اللہ تعالیٰ علمی نکات ہی کی حد تک محدود رہے گی۔ اگر کسی صاحبِ قدرے شکست محسوس ہو تو جس اس کے لئے پیشکش معذرت خواہ ہوں۔

کچھ حضرات نے یہ تجویز بھی پیش کی کہ ایک تنقیدی تحریر میں اس بات پر بار بار زور دیا گیا ہے کہ جو کچھ اُس کے کھٹے و لوں نے کہا ہے، وہ متفقہ ہے یا نہ ہو، عدو کا موقف ہے، اور دوسرا قول شاذ ہے۔ اس لئے مجھے اس سلسلے میں بھی کچھ سنہنہ چاہئے۔ اگرچہ بلا مبالغہ سوڈیزہ سو یا اس سے بھی زیادہ علماء اور اہل فتویٰ کی تحریریں میرے پاس آئی ہیں جنہوں نے مذکورہ بالا غرضات سے بدانت اور بیگاری کا اظہار فرمایا ہے، لیکن میں اس موضوع پر بھی کچھ نگہنا مناسب نہیں سمجھتا۔ یہ تو اللہ تبارک و تعالیٰ کے فیصلے ہیں کہ اگر کوئی ایسا قول اُٹھتا ہے جو اللہ تعالیٰ کی رضا کے خلاف ہو تو اگر کچھ عرصے اپنے زور پر اٹھنے، تو آخر کار درست احادیث کا اجتماعی فیصلہ اُسے رد کر دیتا ہے۔ اور وہ تاریخ کی کتابوں میں دفن ہو جاتا ہے۔ لہذا اپنی بات و نہ میں حرفِ آخر قرار دے سکتا ہوں، نہ کوئی اور۔ یہ فیصلہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں کر سکتا کہ کونسا قول اس کی رضا کے مطابق ہے جو بالآخر امت میں قبول عام حاصل کرے گا۔ اور کونسا قول

اُس کی رضا کے خلاف ہے جو پالا خرمت جائے گا۔ میں اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا ہوں کہ جو کچھ میں سمجھ اور لکھ رہا ہوں، اگر وہ اُن کی رضا کے خلاف ہو تو اللہ تعالیٰ اُس کو ملیا میت کر کے اُمت کو اُس کے شر سے بچالیں، اور مجھے اُس سے رجوع کی توفیق عطا فرمائیں، اور اگر وہ اُن کی رضا کے مطابق ہو تو اُسے قبولِ عام عطا فرما کر اُس مقصد کو پورا فرمادیں جس کی تڑپ میں وہ لکھا گیا ہے، اور اُسے اُمت کو سود کی لعنت سے بچانے کا ذریعہ بنادیں۔ آمین ثم آمین

مذہ محمد تقی عثمانی

دارالعلوم کراچی ۱۴

۱۱ جمادی الاولیٰ ۱۴۳۰ھ

۸ مئی ۲۰۰۹ء

## کیا سودی بینکاری کا متبادل ممکن ہے؟

سب سے پہلے تو یہ بات صاف ہونی چاہئے کہ سودی بینکاری کے برعکس اسلامی بینکاری یا غیر سودی بینکاری کیلئے متبادل طریقوں کی تلاش ضروری یا کم از کم مستحسن ہے یا نہیں؟ کیونکہ اگر کسی اسلامی بینک یا غیر سودی بینک کا تصور جز بنیادی سے ضد ہو تو پھر اسے طریق کار کی بحث بالکل فضول ہو جاتی ہے۔ اب جو عقیدیں سامنے آئی ہیں، ان میں سودی بینکاری کے متبادل کے بارے میں مختلف اور متضاد موقف اختیار کئے گئے ہیں۔ ایک موقف تو یہ ہے کہ بینک اور اسلام دو متضاد حقیقتیں ہیں، اور یہ کبھی جمع نہیں ہو سکتیں۔ کسی جگہ فرمایا گیا ہے کہ جس طرح اسلامی شریعت اور اسلامی جو انہیں ہو سکتا، اسی طرح اسلامی بینک بھی نہیں ہو سکتا۔ اور کہیں فرمایا گیا ہے کہ متبادل پیش کرنا ہماری ذمہ داری نہیں ہے، کسی اور جگہ فرمایا گیا ہے کہ سودی بینکاری کا متبادل شرکت اور مضاربیت ہے، لیکن یہ حالات موجود اس پر عمل محال کے درجے میں ہے، اور کہیں فرمایا گیا ہے کہ ناممکن نہیں تو بہت مشکل ضرور ہے۔

ان باتوں کے باہمی تضاد سے قطع نظر، یہ سوال قابل جواب ضرور ہے کہ کیا ہم دنیا کی ہر ناجائز چیز کا متبادل پیش کرنے کے مکلف ہیں؟ یہ سوال آج کبھی ہر سامنے نہیں آتا، بلکہ اس پر پوری خجیدگی سے غور کیا گیا ہے۔ میں نے خود "اسلام اور جدید معیشت و تجارت" میں اس پر بحث کی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جو چیزیں کسی حقیقی انسانی ضرورت کی بنیاد پر وجود میں نہیں آئیں، ان کا کوئی متبادل تلاش کرنے کی نہ کوئی ضرورت ہے، اور نہ ہم اس کے مکلف ہیں۔ چنانچہ اگر کوئی آخری ذریعہ کا

مبادلہ مانگے تو ہمیں کوئی متبادل دینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ ان کا انسان کی حقیقی ضرورت سے کوئی تعلق نہیں ہے، یہ صرف عیاشی کے کام ہیں۔ لیکن جو چیز انسانی ضرورت میں داخل ہو، یا داخل ہو چکی ہو، لیکن اُسے حاصل کرنے کے لئے طریقہ غلط اور ناجائز اختیار کر لیا گیا ہو، اُس کے لئے متبادل جائز طریقہ تلاش کرنا نہ صرف مستحسن بلکہ کم از کم مستحسن ضرور ہے، جیسا کہ آگے آ رہا ہے۔

اس اصول کو ذہن میں رکھتے ہوئے اگر موجودہ بینکوں کا جائزہ لیا جائے تو ان کے بہت سے کام انسانی ضرورت بن چکے ہیں۔ آج ہر وہ شخص جسکے پاس بچت کی کوئی رقم ہے، وہ اُسے بینکوں میں رکھوانے پر تقریباً مجبور ہے، اگر یہ ضرورت نہ ہوتی تو کرنٹ اکاؤنٹ میں رقم رکھوانے کو جائز نہ کہا جاتا۔ اسی طرح بین الاقوامی تجارت میں بینکوں سے کوئی تاجر مستغنی نہیں ہو سکتا، رقم کو ایک جگہ سے دوسری جگہوں تک بھجوانے کے لئے بینکوں کے سوا کوئی محفوظ راستہ نہیں ہے۔ اس کے علاوہ لوگوں کی بچتیں ایک جگہ جمع کر کے ان کو ملک کی صنعت و تجارت میں استعمال کرنا بذات خود ایک درست مقصد ہے، لیکن ان تمام جائز مقاصد کے لئے سود کا جو راستہ اختیار کیا گیا ہے، وہ حرام اور مضر ہے، اس لئے ہم ایسا راستہ تلاش کرنے کے مکلف ہیں جس کے ذریعے سود کی حرمت سے بچ کر وہ جائز مقاصد حاصل کئے جاسکیں، چنکا اوپر ذکر کیا گیا ہے۔ چنانچہ حضرت علامہ سید محمد یوسف بخاری صاحب رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

”بینک کا رائج نظام غیر ”ربوا“ کے چل نہیں سکتا، اسلئے آپ کو بینک کے متبادل نظام مضاربہ، وکالت، شرکت پر غور کرنا ہوگا جو بلا سود کے چل سکے اور جس سے جدید معاشرے کے مسائل و مشکلات حل ہو سکیں۔ یہ فیصلہ آپ نہیں کر سکتے کہ بڑے پیمانے پر تجارت یا درآمد و برآمد (ایمپورٹ و ایکسپورٹ) کا سلسلہ بند کر دیں یا موجودہ نسل اس کو تسلیم کر کے ملک کے اندرونی حصے میں تجارت



پر تاملت کرے، اسکا یہ آپ مجبور ہیں کہ فقہ اسلامی کی روشنی میں  
غور کر کے بعد از جہد ان مشکلات کو حل کریں تاکہ جدید نسل اسی  
فصلی میں مبتلا نہ ہو کہ وہیں اسلام مصرح شرک کی شکل نشانی سے  
6 ص ہے۔“

(ماہنامہ دیانت، بتاریخ ۱۲ مئی ۱۹۷۳ء، کتب خانہ القادریہ، لاہور، ۱۹۷۳ء، بعنوان تقریر نمبر ۱۷۷۱)

یہ فرماتے ہیں:

”ظاہر ہے کہ جتنا تمدن ترقی کرنے کا ارادہ کرتے ہیں جتنی مسائل پیدا  
ہوں گے، اور غیر اسلامی ملکوں سے تعلقات و روابط جتنے زیادہ  
پیدا ہوتے گئے، نئے مسائل سے واسطہ پڑے گا۔ مسلمانوں  
میں اب بھی نیک بہت بڑا طبقہ ایسا موجود ہے کہ اگر تجارت  
و معاملات میں اسلامی اصول کی روشنی میں ان کے مشکلات کو حل  
کر دیا جائے اور فقہی قوانین سے انکو ایسی تدابیر بتلا دی جائیں  
کہ جن کی بناء پر وہ شرعی حدود کے دائرہ سے دیر قدم نہ نکلیں  
نہیں تو نہایت خوشی سے اس پر التجیب فرمیں گے۔ اور بدل و جان  
ان تدابیر پر عمل کریں گے۔“

خاصہ یہ ہے کہ اس وقت علماء امت کے ذمہ یہ فریضہ عظمہ ہوتا  
ہے کہ جس طرح ہمارے اسلاف نے اپنے اپنے زمانے میں  
”اجناس“، ”وفقات“ اور ”توازیل“ کے عنوان سے روزمرہ کے مسائل  
کی روشنی میں حل کیے، اور پھر قدیم فقہ سماجی کی  
روشنی میں ان کو حل کیا، صحت ہی طرح موجود فقہاء بھی جدید نو ذرائع  
و واقعات کا حل یہ فقہ اسلامی کی روشنی میں تلاش کریں۔“

(د، ت، ر، ۱۰۷، ج ۱، ص ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، بعنوان تقریر نمبر ۱۷۷۱)

ادارہ تحقیقات اسلامی اُس وقت ذرا فضل الرحمن صاحب کے ذریعہ قیادت  
 ٹیکوں کے سود کو خالی قرار دینے کی فکر میں لگا ہوا تھا۔ حضرت نے ایک موقع پر اُس  
 سے خبہ پ کراتے ہوئے فرمایا:

”باہر کی دنیا میں غیر اسلامی زعمی مارکیٹ ہے نہ کسی بنیاد پر اور پیر  
 پر ہے۔ نیز بلا بینک کو کوئی نظام سچ کل نہیں چس سکتا ہے تو ہمیں  
 غور کرنا ہوگا کہ ایسا نظام تجارت سوچیں اور ایسا بینک قائم کریں  
 کہ جو بغیر سود کے چس سکے، وہ مضاربیت کے اصول پر ہو یا  
 شریعت کے قانون پر ہو، نہ یہ کہ ہم یہ اندازہ کر اختیار کریں کہ  
 بینکنگ کے سود کو بہر زعمی مانیں کہ یہ وہ سود نہیں جس کو اسلام نے  
 حرام کیا ہے۔“

(بیانات، رابع اشانی ص ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵)

البتہ جیسا کہ میں نے ”اس، ماورجہ یہ معیشت و تجارت“ میں پوری وضاحت  
 کے ساتھ عرض کیا ہے، ہم برائے کام کا متبادل پیش کرنے کے مکلف نہیں ہیں جو سودی  
 بینک انجام دیتے ہیں، مثلاً قرضوں کی خرید و فروخت، مشتقات (derivatives)  
 مستقبلیات (futures) وغیرہ وہاں شریعت نے حرام کیا ہے کہ:

”(۲) چونکہ سود کی ممانعت ہ اثر تقسیم دولت کے پارے نظام پر  
 پڑتا ہے، اس لئے یہ توقع کرنا بھی غلط ہوگا کہ سود نے شریعت  
 خداوند کو برسرہ رانے سے تمام متعلقہ فریقوں کے نفس کا مناسب  
 وہی رہے گا جو اس وقت سودی فہم میں پایا جاتا ہے۔ بلکہ واقعہ  
 یہ ہے کہ اگر اسلامی احکام کو ٹھیک ٹھیک روکار لایا جائے، تو اس  
 ترسب میں بڑی بنیادی تبدیلیاں آتی ہیں، بلکہ یہ تبدیلیاں  
 ایک مثالی اسلامی معیشت کے لئے ناگزیر صورت پر مطلوب ہیں۔“

(۳) آئین بینک جو خدمت انجام دیتا ہے، ان میں یہ پورے مفید ہند موجودہ معاشی حالات کے قرض نظر ضروری ہے کہ وہ لوگوں کی مشترکہ غریبوں کی پختوں کو بھیج کر کے انہیں صنعت و تجارت میں استعمال کرنے کا ذریعہ بناتا ہے۔ یہ پختیں اگر ہر شخص کی اپنی تجویزوں میں پڑی رہیں تو ان سے صنعت و تجارت کے فروغ میں کوئی فائدہ حاصل نہیں کیا جاسکتا تھا۔ اور اٹھا ہر ہے کہ فاضل دولت کا سب سے زیادہ شرفی اعتبار سے مطلوب ہے، نہ عقلی اور معاشی اعتبار سے اسے مفید بہاؤ ملتا ہے۔

لیکن ان پختوں کو صنعت و تجارت میں مصروف کرنے کے لئے جو راستہ صرف چٹائیوں نے اختیار کیا ہے، وہ قرض کا راستہ ہے۔ چنانچہ یہ ادارے سرمایہ داروں کو اس بات کی ترغیب دیتے ہیں کہ وہ دوسروں کے مالی وسائل کو اپنے منافع کے لئے اس طرح استعمال کریں کہ ان وسائل سے پیدا ہونے والی دولت کا زیادہ حصہ خود ان کے پاس رہے، اور سرمایہ کے اصل مالکوں کو ابھرنے کا کام صرف متعلق نہ مل سکے۔

چنانچہ یہ وجہ نظام بینکاری میں بینک کی حیثیت محض ایک ایسے ادارے کی ہے جو روپے کا لین دین کرتا ہے، اسے اس بات سے سروکار نہیں ہے کہ اس روپے سے جو فائدہ پاتا ہو، اس کا منافع کتنے ہے؟ اور اس سے کس کو فائدہ ہو؟ کس کو نقصان پہنچ رہا ہے؟

اسلامی حکام کی رو سے بینک ایسے ادارے کی حیثیت میں باقی نہیں رہ سکتا جس کا کام صرف روپے کا لین دین ہو۔ اس کے بجائے اسے ایک ایسا تجارتی ادارہ بنانا پڑیگا جو بہت سے لوگوں

کی بچتوں کو اکٹھا کر کے انکو براہ راست کاروبار میں لگائے، اور وہ سارے لوگ جن کی بچتیں اس نے جمع کی ہیں، براہ راست اس کاروبار میں مصروف رہیں، اور ان کا نفع و نقصان اس کاروبار کے نفع و نقصان سے وابستہ ہو جو ان کے سرمایہ سے بالآخر انجام دیا جا رہا ہے۔ لہذا سودی بینکاری کے متبادل جو انتظام تجویز کیا جائیگا، اس پر یہ اعتراض نہ ہو کہ چاہئے کہ بینک نے اپنی سابقہ حیثیت ختم کر دی ہے، اور وہ بذاتہ خود ایک تجارتی ادارہ بن گیا ہے، کیونکہ اس کے بغیر وہ ضرورت پوری نہیں ہو سکتی جس کی وجہ سے متبادل نظام کی تلاش کی جا رہی ہے۔“

(اسلام اور جدید معیشت و تجارت ص ۳۳، ۳۴، ۳۵)

یعنی یہ بات کہ آیا متبادل پیش کرنے کی کوشش علماء کی ذمہ داری ہے یا نہیں۔ تو اس بات میں بھی ہمیں قرآن کریم اور حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہی سے رہنمائی ملتی ہے۔ قرآن کریم نے ”محرم الربوا“ بعد میں فرمایا، اور ”اتعلی اللہ المیسع“ پہلے ارشاد فرمایا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ایک صارع کھجوروں کو دو صارع کھجوروں سے خریدنا ربوا قرار دے کر اس کی حرمت بتلائی تو ٹھیک اسی وقت اس کا متبادل طریقہ بھی بتلایا کہ دو صارع کھجوروں کو پہلے درہموں سے بیچ دو، پھر ان درہموں سے ایک صارع اچھی کھجور خرید لو۔ مفصل حدیث آگے ”حیلہ کی شرعی حیثیت“ کے عنوان کے تحت آئے والے ہیں۔ علامہ سرحدی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک اور واقعہ اس طرح نقل فرمایا ہے :

”عن ابی جیلۃ قال: سالت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فقلت: انا نقدم ارض الشام ومعنا الورق النقال النافقة وعندہم الورق الخفاف الکاسدۃ المبتاع

ورقہم العشرة بسعة ونصف فقال: لا تفعل، ولكن مع ورقك بذهب، واشتر ورقہم بالذهب ولا تفارقه حتى تسرفی وان وثب فذهب معه۔“

”ابو جند کہتے ہیں کہ میں نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے پوچھا کہ ہم شام جاتے ہیں تو ہمارے پاس بھاری چاندی (کے درہم) ہوتے ہیں جو بازار میں خوب چلتے ہیں، اور ان کے پاس ہلکی چاندی کے درہم ہوتے ہیں جو اتنے نہیں چلتے، تو کیا ہم ان کی چاندی کے دس درہم اپنی چاندی کے ساڑھے نو دے کر خرید سکتے ہیں؟ اس پر انہوں نے فرمایا کہ: ”کیسا نہ کرو، لیکن ایسا کرو کہ اپنی چاندی کو سونے کے عوض بیچ دو، اور ان کی چاندی کو سونے سے خرید لو، اور جب تک قبضہ نہ کرو، اس سے الگ نہ ہو، اور اگر وہ پھلانگ لگائے تو تم بھی اس کے ساتھ چھٹانگ لگا دو۔“

اس واقعے پر تبصرہ کرتے ہوئے شمس الاسلامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

”وفيه دليل رجوع ابن عمر رضي الله عنه عن قوله هي جواز التفاضل كما هو مذهب ابن عباس رضي الله عنهما وأنه لا قيمة للجودة في النقود، وأن المفتي إذا تبين جواب منسئل عنه فلا بأس أن يبين للمسائل الطريق الذي يحصل به مقصوده مع التحرز عن الحرام، ولا يكون هذا مما هو مذموم من تعلية الحيل بل هو اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال لعامل غدير: هلا بعثت تمبرك بسلعة لم اشتريت بسلعتك هذا التمبر!“

(المسوط للسرخسي ج ۱۲ ص ۲۷۰)

”اس واقعے سے اس بات کی دلیل ملتی ہے کہ تفاضل کے بخوار میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا جو مذہب ہے، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے اُس سے رجوع کر لیا تھا، اور اس بات کی بھی دلیل ملتی ہے کہ شروء میں جو بات کا اقرار نہیں ہوتا، نیز اس بات کی بھی دلیل ملتی ہے کہ مفتی سے جب کوئی سوال کیا جائے اور وہ اُس کا جواب دینے سے گریز کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ وہ سال کو دو مرتبہ بھی بتا دے۔ اُس سے اُس کا مقصد حرام سے بچتے ہوئے حاصل ہو جائے۔ اور یہ بات اُس سے یہی سکھانے میں داخل نہیں ہے جو مذہب ہے، بلکہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی ہے۔“

لیکن واقعہ اور یہی بات علامہ ابن ابراہیم رحمۃ اللہ علیہ نے بھی بیان فرمائی ہے، اور ان پر یہ اضافہ کیا ہے:

”وانما المحذور تعلیم لحیل الکاذبة فی سلفاظ  
الوجوبات“ (فتح القدیر ج ۷ ص ۲۷۳ ط: دار الفکر)  
”ممانعت تو ایسے حیلے سمجھانے کی ہے جو مجھولے ہوں، اور  
واجبات کو موقوف کرنے کے لئے استعمال کئے جائیں۔“

یہ درست ہے کہ علماء قرآن و سنت کی روشنی میں صرف اصولوں کی نشاندہی کر سکتے ہیں، موجودہ و پیچیدہ نظام زندگی میں اُن سے ہر علم و فن میں اختصاصی مہارت کی توقع رکھنا حقیقت پسندی کے خلاف ہے، لہذا اُس کا طریقہ یہی ہے کہ علماء کے بیان کردہ اصولوں کی روشنی میں ہر شعبہ زندگی کے لوگ عملی نام کے تجویز کریں، اور علماء اُن کی نگرانی کر کے یہ دیکھیں کہ عملی اصناف کے جو طریقے تجویز کئے گئے ہیں، اُن میں کسی شرعی حکم کی خلاف ورزی تو نہیں ہوئی۔ لیکن علماء کا اس ذمہ داری سے بالکل غافل

دست کش ہو جائے کسی طرح درست نہیں ہے۔ حضرت علامہ سید محمد یوسف بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا یہ ارشاد فرماتے ہیں:

”اسلامی اور یورپین تہذیب و تمدن کے اس تضاد و خلاصہ کے زمانہ میں دنیا دو متضاد سمتوں اور کناروں پر کھڑی ہے۔ ایک طرف غلامتِ دین کا گروہ ہے جن کو تعلق فی الدین اور تمسک بالشریعت نے ایسا جہود و رش میں دیا ہے کہ انہوں نے حالاتِ حاضرہ میں علم اور دین کی خدمت کے لئے جن تقاضوں اور دسائل کی شدید ضرورت ہے انکو بالکل ہی نظر انداز کر دیا ہے۔ دوسری طرف ان روشن خیال مفکرین کا گروہ ہے جن میں عہدِ حاضر کے مشکلات اور پیچیدگیوں کو سمجھنے کی طبیعت تو بدرجہ اتم موجود ہے۔ لیکن وہ اس دینی بصیرت و ایمانی فراست اور صحیح و پختہ عزم و دین کی سماحقہ واقفیت سے محروم ہیں جس کے بغیر عہدِ حاضر کی پیدا کردہ مشکلات و پیچیدگیوں حل نہیں ہو سکتیں۔ لہذا اس میں شک نہیں کہ یہ ہر دو فریق امت کی توقعات کو پورا کرنے سے قاصر ہیں، اور ان جیسے عصری مسائل کو ان دونوں میں سے کسی بھی ایک گروہ کے سپرد کر دینا اور اسی پر تکیہ کر لینا زبردست غلطی اور گمراہ کن نادانی ہوگی۔ نہ اس سے دین و ملت ہی کو کوئی تقویت پہونچے گی، اور نہ امت کی پیاس ہی بجھے گی۔“

(بیانات، مفر ۸۳، ج ۱، ص ۱۵، ۱۶)

غیر سودی بینکوں کا متبادل پیش کرنا کوئی ایسی نئی بات نہیں ہے جو آج پہلی بار کہہ دی گئی ہو۔ ہمارے بزرگ اس کی تجویز یا پیش بھی کرتے رہے ہیں، اور اس کیلئے کوشاں بھی رہے ہیں، چنانچہ میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب

رحمۃ اللہ علیہ معارف القرآن میں تحریر فرماتے ہیں:

”اس میں پہلی بات تو یہی ہے کہ طہنی انقر میں بینکنگ کے موجودہ اصول کو دیکھتے ہوئے عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ بینک سسٹم کا مدار ہی سود پر ہے، اس کے بغیر بینک چل ہی نہیں سکتے، لیکن یہ خیال قطعاً صحیح نہیں، رہا کے بغیر بھی بینک سسٹم اسی طرح قائم رہ سکتا ہے، بلکہ اس سے بہتر اور زافع و منفید صورت میں آسکتا ہے، البتہ اس کے لئے ضرورت ہے کہ کچھ حضرات ماہرین شریعت اور کچھ ماہرین بینک کے مشورہ اور تعاون سے اس کے اصول و سر نو تجویز کریں، تو کامیابی کچھ دور نہیں، اور جس دن بینک سسٹم شرعی اصول پر آگیا تو انشاء اللہ دنیا دیکھ لے گی کہ اس میں پوری قوم و ملت کی کیسی فلاح ہے، ان اصول و قواعد کی تشریح کا یہ موقع نہیں جن کی بنا پر بینک سسٹم کو بغیر رہا کے چلایا جاسکتا ہے۔“

اور اس کے حاشیہ میں آپ نے تحریر فرمایا:

”احقر نے چند علماء کے مشورہ سے بے سود بینکاری کا مسودہ عرصہ ہوا تیار کر بھی دیا تھا اور بینکاری کے بعض ماہرین نے موجودہ دور میں قابل نسل تسلیم بھی کر لیا تھا، اور بعض حضرات نے اس کو شروع بھی کرانا چاہا مگر ابھی تک عام تاجروں کی توجہ اس طرف نہ ہونے کے سبب اور حکومت کی طرف سے اس کو منظور حاصل نہ ہونے کے سبب وہ عمل نہیں سکا، فی الجہت اللہ الممتحنی۔“

(معارف القرآن ج ۸ ص ۶۷۸)

حضرت علامہ سید محمد یوسف بنوری رحمۃ اللہ علیہ کا ارشاد میں لا پر نقل کر چکا



ہوں جس میں حضرتؒ نے سودی بینکاری کے متبادل نظام کی ضرورت پر زور دیا ہے۔ پھر اتنی نہیں ہوا، بلکہ جیسا کہ میں نے پیش لفظ میں اشارہ کیا تھا، جب احمد ارشاد صاحب نے اپنے بینک قائم کیا تو حضرتؒ نے اس پر مسرت کا اظہار فرمایا، اور اگرچہ احمد ارشاد صاحب دیکھنے میں مغربی وضع قطع کے ایک جدید تعلیم یافتہ فروختے، لیکن حضرتؒ نے ان میں بلا سود بینکاری جاری کرنے کا جذبہ دیکھا تو انکی اتنی حوصلہ افزائی فرمائی کہ جب انہوں نے بینک کا افتتاح کیا تو حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ انکی تقریب افتتاح میں شریک ہوئے، اور ”چینات“ کے ادارے میں ایک شجرہ تحریر فرمایا جس کا عنوان تھا: ”پاس و نا امید کی تاریک گھٹاؤں میں امید کی ایک کرن“ اس میں حضرتؒ نے تحریر فرمایا:

”انتہائی مسرت کا مقام ہے کہ پاکستان ہی کے ایک صالح نوجوان شیخ، احمد ارشاد ایم اے نے جو ساہیوال تک ملک کے اندر اور باہرہ کر بینکاری کی مکمل قابلیت و تجربہ حاصل کرنے کے بعد بینکاری نظام اور سودی کاروبار کی تباہ کاریاں اور اسلامی نظام مالیات کی رفاہیت آفرینی پر پہلی مرتبہ قائل و قدر کتاب ”بلا سود بینکاری“ کے نام سے تصنیف کی، اور گزشتہ سال اس کا انگریزی ایڈیشن اور اس سال اس کا اردو ایڈیشن شائع کیا ہے، اور عملاً بھی ”دی کوآپریٹوئس سسٹم ایڈ فائلز کارپوریشن“ لیسٹڈ کی بنیاد رکھی ہے، تاکہ جلد سے جلد اس اسلامی نظام کے تجربات بھی سامنے آجائیں۔ موصوف ہر طرح تنہیت، تحریک و ترویج حوصلہ افزائی کے مستحق اور پاکستان کیلئے قابل فخر ہیں کہ انہوں نے تمام اسلامی ملکوں سے پہلے پاکستان میں اسلامی نظام کی عظمت کیلئے ہر وقت یہ قدم اٹھایا، اور اس مدت حسرت کی بنیاد

رہی۔ اب ضرورت ہے کہ پاکستان کا مسلمان کاروباری طبقہ دل کھول کر ایسی معاونت اور حوصلہ افزائی کی طرف ہاتھ بڑھائے کہ یقیناً یہ معاونت تعاون و اعلیٰ البر و التقویٰ کا مصداق ہے، اور آج جو بینکوں میں ہراسہ کروڑوں روپیہ لپاڑت کی مدت میں پڑا ہوا ہے، اس میں سے معتد بہ حصہ نکال کر اس کارپوریشن میں لگا دیں اور سعادت دارین حاصل کریں۔ انہی دنوں قاہرہ کے مشہور فاضل الاستاذ محمد عبداللہ العری نے بھی بینکاری کے موجودہ نظام اور اسلامی نظام مالیات پر عربی میں ایک محققانہ کتاب شائع کی ہے جس کا نام: ”المعاملات المصرفية الحاضرة ورأى الإسلام فيها“ ہے۔ نیز اس موضوع پر عربی میں ایک بصیرت افروز مقالہ ”مؤتمر مجمع البحوث الإسلامية“ قاہرہ میں پیش کیا ہے جس میں ارتکاز دولت کی قیادتیں اور اس کے بالقابل اسلامی نظام مالیات کے محاسن پر سیر حاصل بحث ہے۔

بہر حال! عہد حاضر کی یہ کوششیں یقیناً یاں انگیز گھٹاؤں میں سرست و کامرانی کی ایک چمک اور متوقع لطیفہ فحی کا پیش خیمہ ضرور ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان تخلصین کی ان مساعی کو کامیاب اور مثمر فرمادیں، اور نہ صرف اُمت محمدیہ (علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام) بلکہ نوراً انسانی ان برکات سے مالا مال ہو اور سرمایہ داری اور سود خوری کی لعنت سے نجات پائے اور مسلمان دنیا و آخرت میں سرخ رُو ہوں۔“

واضح رہے کہ حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے تبنا اس بات پر ہی اس قدر مسرت اور تحریک کا اظہار فرمایا تھا کہ ایک غیر سودی بینک کے قیام کی طرف ابتدائی پیش قدمی ہوئی ہے، ورنہ ارشاد صاحب کی جس کتاب کا حضرت نے حوالہ دیا ہے، وہ میرے پاس موجود ہے، اور اُس میں متعدد امور شرعی اعتبار سے قابل اعتراض ہیں، (مثلاً ڈپازیشن کو نقصان سے محفوظ رکھنا جیسا کہ اس کتاب کے صفحہ ۸۱ پر مذکور ہے) ظاہر ہے کہ ان قابل اعتراض باتوں کی تہذیبی حضرت نہیں کر سکتے تھے، لیکن حضرت نے ایسا نہیں کیا کہ ان قابل اعتراض باتوں کی وجہ سے اصل مقصدی کو غلط سمجھ کر اُسکے خلاف کوئی مہم چلا دی ہو، بلکہ حضرت نے وہی بات سوچی جو حضرت کے مقام کے مطابق تھی کہ تفصیلات میں اصلاح کا سلسلہ تو چلتا رہ سکتا ہے، لیکن ایک غیر سودی بینک کا قیام بذات خود ایک مستحق اقدام ہے، اس لئے اُسکی بہت افزائی کرنی چاہئے، اور پھر یقیناً قابل اعتراض باتوں کی اصلاح بھی فرمائی ہوگی۔ دوسری طرف میرے والد ماجد رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس بینک کی بہت افزائی فرمائی، لیکن اُس کے بارے میں کوئی اعلان کرنے سے پہلے دوسرے علماء سے مشورہ لینا مناسب سمجھا، اور میرے برادر بزرگ حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب مدظلہم العالی کو مامور فرمایا کہ اُسکے بارے میں ایک سوال نامہ مرتب کر کے سوء کے پاس بھیجیں، چنانچہ انہوں نے وہ سوال نامہ بھیجا جو نامہ الحق کے شمارہ اپریل ۱۹۶۶ء میں ص: ۵۵ پر شائع ہوا ہے۔

نیز حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بھی احسن الفتاویٰ میں اپنی ایسی متحدہ کوششوں کا ذکر فرمایا ہے جن میں غیر سودی بینکاری کا طریق کار تجویز فرمایا گیا تھا۔ (دیکھئے احسن الفتاویٰ ج ۷ ص ۱۱۳ و ۱۱۵)

نیز حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

”ان دونوں باتوں کا حل یہی ہے کہ ”غیر سودی بینک“ جاری

کئے جائیں جن کی اس میں شرکت اور مضامرت پر قائم کی جائے۔ اس طرح سرمایہ کی حفاظت بھی ہوگی اور مال میں بھی جائز طریقوں سے اضافہ ہوتا رہے گا۔ اسلام کے معاشی نظام کا جس شخص نے بغور مطالعہ کیا ہوگا وہ ضرور اس نتیجہ پر پہنچے گا کہ اسلام ”ارتکازِ دولت“ کا حامی نہیں ہے کہ روپیہ ایک جگہ جمع کر دیا جائے اور بدین تجارت اس سے منافع حاصل کیا جائے، روپیہ سے روپیہ حاصل کرنا اسلام کے نقطہ نظر سے صحیح نہیں ہے، سرمایہ میں جو لوگ اضافہ چاہتے ہیں ان کیلئے تجارت کی شاہدہ انھیں ہوتی ہے، تجارت سے سرمایہ اور کا بھی فائدہ کہ سرمایہ میں اضافہ ہوتا رہے گا۔ اور زکوٰۃ دولت کو ختم نہیں کرتی اور ملک اور قوم کا بھی فائدہ ہے کہ تجارت کو فروغ ہوگا۔ سرمایہ تجویزوں سے نکل کر منڈیوں اور بازاروں میں پہنچے گا۔ صنعت اور غلطی کی نشأت ہوگی۔ مزدوروں اور ملازمت چاہنے والوں کو کام ملے گا، واضح رہے کہ اسلام اپنے معاشی نظام کی بنیاد زکوٰۃ پر رکھتا ہے۔ برخلاف سرمایہ دارانہ نظام کے کہ وہاں سود ریزہ کی بنی کا حکم رکھتا ہے۔ قرآن کریم نے اسلام کے معاشی نظام کو مختصر سے مختصر نظموں میں اس طرح سمجھ دیا ہے:

”ہٰذِهِ لَیْسُکُونُ دَوْلَةُ بَیْنِ الْأَغْنِیَاءِ مِنْکُمْ لَکُمُ الْحِشْرُ بَارَہ ۱۲۹“  
 ”یہ آئے دیکھئے میں صرف دولت مندوں کے ہاتھ میں سے“  
 آیت کریمہ کا اصل یہ ہے کہ یہ معارف (ان سے پہلے معارف بتائے گئے ہیں) اس کے بتلائے ہیں کہ نبی و قیاموں، محتاجوں، بے کموں اور غلام مسکینوں کی خبر گیری ہوتی

رہے اور عام اسلامی ضروریات سرانجام پائیں۔ یہ (موال) محض چند دولت مندوں کے الٹ پھیر میں پڑ کر ان کی مخصوص جاگیر بن کر نہ رہ جائیں، جس سے صرف سرمایہ دار اپنی تجویزوں کو بھرتے رہیں اور غریب فاقوں سے مریں۔ غیر سودی بینک کا اجراء کوئی محض تکنیکی چیز نہیں ہے بلکہ ایک حقیقت ہے جس کو بڑی آسانی سے بروئے کار لایا جاسکتا ہے۔ (بیروتی ص ۵۶۸)

اس عبارت میں حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بینکوں کو فہارت کی جانب سے تو شرکت اور مضاربت کی بنیاد پر قائم کرنے کی بات کی ہے، لیکن اس طرح جمع شدہ سرمایہ کو تجارت میں لگانے کی تجویز دی ہے جس میں ہر قسم کی تجارت داخل ہے۔ اور حاشیہ پر تحریر فرماتے ہیں:

”ماہنامہ ”المسلمون“ جو جنیوا سے زیر ادارت جناب سعید رمضان صاحب شائع ہوتا ہے اس میں ڈاکٹر حمید اللہ صاحب بیس، کا غیر سودی بینک پر ایک مقالہ چھاپا ہے، جس میں صاحب موصوف نے بتلایا کہ ریاست حیدرآباد مرحوم میں ایک مرتبہ اس کا عملی تجربہ بھی کیا جا چکا ہے، اور اسکو خاصی کامیابی ہوئی تھی۔“

اس تمام بحث کا حاصل یہ ہے کہ سودی بینکوں کا طریق کار تبدیل کر کے انہیں شرعی اصولوں کے مطابق ڈھالنے کیلئے متبادل پیش کرنا قرآن و سنت کے ارشادات اور اپنے اکابر کے طرز فکر و عمل کے عین مطابق ہے اور اسے اسلامی شراب یا اسلامی قمار کہہ کر رد نہیں کیا جاسکتا۔

## غیر سودی بینکاری کے بارے میں میرا موقف

اس وضاحت کے بعد اب ان علمی نکات پر گفتگو کرنا مناسب ہے جو پیش نظر تنقیدوں میں اٹھائے گئے ہیں، لیکن قبل اس کے کہ میں ان علمی نکات کی طرف آؤں، یہ ضروری معلوم ہونا ہے کہ غیر سودی یا بالقاظ دیگر اسلامی بینکاری کے بارے میں میں اپنا موقف قدرے تفصیل اور وضاحت کے ساتھ بیان کر دوں، کیونکہ مذکورہ تحریروں میں سے بعض میں میرے مضامین اور تقریروں کے بہت سے اقتباسات ان کے پورے سیاق اور پس منظر کے بغیر نقل فرمائے گئے ہیں جن سے غلط فہمی بھی پیدا ہوئی ہے، اور ان کی بنیاد پر میری مراد از خود متعین کر کے اس سے غلط نتائج بھی نکالے گئے ہیں۔ بعض حضرات نے ہندے کی متعدد تحریروں کو جو مختلف نہ، نوں اور حالات کے مختلف سیاق میں لکھی گئی ہیں، جمع کر کے اور بار بار ان کا حوالہ دے کر یہ ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے کہ مروجہ غیر سودی بینکاری کے طریقوں کو میں خود بخود قرار دیتا رہا ہوں، حالانکہ انصاف کی بات یہ تھی کہ ان تحریروں کا لکھنے والا ابھی زندہ ہے بلکہ صرف ایک ٹیلی فون کال کے فاصلے پر موجود ہے، اور ایسا بھی نہیں ہے کہ اس سے ان حضرات کی بول چال بند ہو، لہذا خود اُسی سے اُس کی تحریروں کی مراد معلوم کر کے کے بجائے خود نتائج نکالنے کی چندوں ضرورت نہیں تھی۔ لیکن بہر حال! چونکہ ان تحریروں سے وہ نتائج نکالے گئے ہیں جو ان کی مراد نہیں تھے، اس لئے یہاں اپنا موقف پوری وضاحت کے ساتھ بیان کر دینا ضروری ہے۔

پہلے یہ سمجھنا چاہئے کہ بینکاری کے متبادل پیش کرتے ہوئے عام طور سے یہ

کہا گیا ہے کہ بینکوں کو شرکت یا مضاربت کی بنیاد پر چلانا چاہئے۔ اس کی تھوڑی سی تفصیل یہ ہے کہ بینک کے کاروبار کے دو حصے ہوتے ہیں۔ ایک طرف وہ عام لوگوں سے رقمیں لے کر اپنے پاس رکھتا ہے، دوسری طرف وہ ان رقموں کو نفع بخش کاموں میں لگاتا ہے۔ سودی بینکوں میں یہ دونوں کام سود کی بنیاد پر ہوتے ہیں۔ یعنی وہ لوگوں سے رقمیں بھی سود کی بنیاد پر وصول کرتا ہے، اور آگے دوسروں کو بھی سرمایہ سود کی بنیاد پر فراہم کرتا ہے۔ لیکن غیر سودی بینکوں میں کاروبار کا پہلا حصہ، یعنی لوگوں سے رقمیں لے کر جمع کرنا، یہ تو سونی ضد مضاربت کی بنیاد پر ہوتا ہے، (اس پر جو اعتراضات کئے گئے ہیں ان پر تبصرہ آگے ان شاء اللہ اپنے موقع پر آئے گا) البتہ ان رقموں کو نفع بخش کاموں میں لگانے کے لئے وہ تمام طریقے اختیار کئے جاسکتے ہیں جو شرعی اعتبار سے جائز ہوں۔

لیکن ہمارا موقف شروع سے یہ رہا ہے، اور اب بھی یہی ہے کہ چونکہ عموماً بینک عوام کی بچتوں کو یکجا جمع کر کے ناجردوں اور صنعت کاروں کو سرمایہ فراہم کرتے ہیں، اس لئے ان کے لئے مثالی طریقہ یہ ہے کہ وہ سرمایے کی یہ فراہمی بھی شرکت یا مضاربت کے طریقے پر کریں، کیونکہ اس سے اسلامی معیشت کے وہ اعلیٰ دارفہ مقصد حاصل ہو سکتے ہیں جن سے معاشرے میں تقسیم دولت کے نظام پر اچھے اثرات مرتب ہوں، اور ان تجارتی اور صنعتی اداروں کی آمدنی کا تناسب حصہ بینک کے ذریعے عوام تک پہنچ سکے۔ اس طرح تقسیم دولت کے نظام میں ایسا انقلاب آسکتا ہے جو سرمایہ دارانہ نظام اور اشتراکیت دونوں کی خرابیوں سے پاک ہو۔ میں یہ بات شروع سے کہتا آیا ہوں، اور اب بھی یہی کہتا ہوں، اور خاص طور پر جب میرے مخاطب ٹینکر ہوتے ہیں تو یہ بات زیادہ اہمیت کے ساتھ کہتا ہوں، اور اگر مخاطب حکومت ہو تو مزید پُر زور الفاظ میں اس کی تاکید کرتا رہا ہوں، کیونکہ ان کے پاس اس مقصد کو حاصل کرنے کے وہ وسائل موجود ہیں جو دوسروں کے پاس موجود نہیں ہیں۔

شرکت اور مضاربیت کے مقابلے میں مزید موجد پر تنقید کی وجہ یہ ہے کہ مزید موجد اگر صحیح شرعی طریقے پر انجام دیا جائے تو بینک ایک جائز معاملہ ہے، لیکن وہ ایک مہینہ کا عقد ہے جس کے نتیجے میں خریدار کے ذمے مدیونیت پیدا ہوتی ہے، اور مہینہ کے عقود اگرچہ جائز ہوں، لیکن اسلامی معاشی تعلیمات کا مجموعی مزاج یہ ہے کہ معاشرے کا معاشی احوالچہ مہینات پر کم اور نفع و نقصان میں شرکت پر زیادہ قائم ہو، اگرچہ سرمایہ دارانہ نظام کی مہینت اور اسلام کی مہینت میں بھی زمین و آسمان کا فرق ہے، اسلامی مہینت میں بیع الدین، بیع قفل القبض اور کرنسیوں کے تبادلے وغیرہ پر ایسی خدائی پابندیاں عائد ہیں جو معیشت کو سرمایہ دارانہ نظام کی تباہ کاریوں سے پاک رکھتی ہیں، اور یہی وجہ ہے کہ اس وقت پوری دنیا کساد بازاری کے جس شدید بحران میں مبتلا ہے، اُس میں وہ غیر سودی ادارے سب سے کم متاثر ہوئے ہیں جو شریعت کی پابندی کرتے ہیں۔ اگرچہ ان اداروں میں بھی زیادہ تر مزید موجد کے ان عقود پر عمل ہوتا ہے جو مہینات ہی کے قبیل سے ہیں، لیکن چونکہ یہ مہینات شرعی پابندیوں کے ساتھ وجود میں آئے ہیں، اس لئے ان کے نتیجے میں وہ خرابیاں پیدا نہیں ہوئیں جنہوں نے امریکہ اور یورپ کے بڑے بڑے معاشی سوداؤں کو کھوکھلا کر کے رکھ دیا ہے۔

بہر کیف! شرکت اور مضاربیت پر جو زور دیا گیا ہے، وہ ایک بہتر معاشی حکمت عملی کی طرف دعوت کے طور پر دیا گیا ہے، کسی قسمی وجوب کی بنیاد پر نہیں۔ لہذا اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ نفع بخش کاموں میں سرمایہ لگانے کی خاطر بینکوں کے لئے شرکت یا مضاربیت کے سوا کوئی اور طریقہ اختیار کرنا جائز نہیں ہے۔ جب بینک عوام کا مضارب بن گیا تو وہ جائز شرعی حدود میں رہتے ہوئے برہم کے تجارتی معاملات کر سکتا ہے، چنانچہ اگر وہ کسی کے ساتھ شرکت یا مضاربیت کا معاہدہ کرنے کے بجائے براہ راست تجارت کرے تو اس میں شرعی اعتبار سے کیا اشکال ہو سکتا ہے؟ بلکہ



فقہاء کرامؒ نے فرمایا ہے کہ مضارب سے اصل نہیں ہے کہ وہ براہ راست بیع و شراء کرے، اور آگے کسی کو مضاربیت پر مال دینا اصل نہیں ہے، اسی لئے فقہاء کرامؒ نے اس کیسے ضروری قرار دیا ہے کہ سب المال سے اجازت لے۔ چنانچہ حایہ میں ہے:

”وإذا صحت المضاربة مطلقاً جاز للمضارب أن يبيع ويشتري ويوكل ويسافر ويبضع ويودع (إطلاق العقد) والمقصود منه الاسترباح ولا يتحصل إلا بالتجارة، فينظم العقد صنوف التجارة وما هو من صنيع التجار، ولا يضارب إلا أن يأذن له رب المال أو يقول له: اعمل برأبك) لأن الشيء لا يتضمن مثله لساويهما في القوة فلا بد من التخصيص عليه أو التفويض المطلق إليه“

(ہدایہ مع فتح القدیر ج ۷ ص ۳۲۱ و ۳۲۲)

لہذا یہ کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے کہ بینک کے مضارب بننے کے بعد اُس کیلئے جائز طریقہ صرف شرکت اور مضاربیت ہی میں منحصر ہے، اور براہ راست تجارت کا کوئی طریقہ اُس کیلئے شرعاً جائز نہیں ہے۔ تجارتی معاملات میں ہر قسم کی بیع، مرابحہ، اجارہ، استصناع وغیرہ سب داخل ہیں۔ شریعت میں ایسی کوئی پابندی نہیں ہے کہ مضارب ہمیشہ آگے بھی شرکت یا مضاربیت کا معاملہ ہی کیا کرے۔

لہذا میں نے جن تقریروں یا تحریروں میں بینکوں کی سرمایہ کاری کے لئے شرکت اور مضاربیت پر زور دیا ہے، اور مرابحہ اور اجارہ کی کثرت و استغناء پر تنقید کی ہے، ان سے یہ نتیجہ نکالنا کہ میں شرکت و مضاربیت کے سوا بینکوں کے لئے ہر معاملہ ناجائز سمجھتا ہوں، کسی طرح صحیح نہیں ہے۔ میں نے وہ باتیں ہمیشہ ساتھ ساتھ کہی ہیں۔ ایک اس بات کی تزیین، بلکہ تاکید کہ غیر سودی بینک مثالی طریقہ اختیار کرتے

ہوئے سرمایہ کاری شرکت یا مضاربت کی بنیاد پر کریں، اور دوسری بات یہ کہ جب تک وہ مثالی منزل حاصل نہ ہو، یا جہاں شرکت اور مضاربت کے طریقے عملی ممکن نہ ہوں تو اگر وہ کچھ دوسرے طریقے، مثلاً مرابحہ، اجارہ، سلمہ یا استعناؤ وغیرہ بھی شرعی شرائط کے پورے تحفظ کے ساتھ اختیار کریں تو وہ بھی جائز ہیں، اور ان سے یہ فائدہ بہرہ ماں ہو جاتا ہے کہ انسان سود کی شدید حرمت سے نکل کر جواز کی حدود میں آ جاتا ہے، اور بحالت موجود وہ جس سود کے عفریت نے دنیا بھر کو بڑی صرغ جکڑا ہوا ہے، یہ فائدہ بھی کچھ کمزور افادہ نہیں ہے، اور معاشی حیثیت سے بھی اس کے نتائج کم از کم سودی معاملات کے مقابلے میں بہتر ظاہر ہوتے ہیں، جیسا کہ موجود مابینائی بحران میں یہ بات واضح بھی ہو گئی ہے۔

شرکت و مضاربت کے مثالی طریقوں پر زور دینے کے لئے میں نے یہ الفاظ بھی استعمال کئے ہیں کہ: ”مرابحہ، اجارہ وغیرہ ثانوی طریقے ہیں“ اور یہ بھی کہ: ”انہیں عبوری دور میں استعمل کرنا چاہئے، ان پر قاعدت کر کے نہیں بیٹھنا چاہئے“ وغیرہ وغیرہ، کبھی ایسی بعض صورتوں کو حید بھی قرار دیا ہے جس کا مطلب جائز ملکہ تھا، لیکن یہ ساری باتیں نظام کو ایک مثالی نظام کی طرف لے جانے کی تاکید پر مشتمل تھیں۔ نہ ان کا یہ مطلب تھا کہ باقی طریقے فی نفسہ ناجائز ہیں، اور نہ یہ کہ ایک مدت تک تو یہ جائز ہیں، اور ایک خاص مدت گزرنے کے بعد یہ خود بخود ناجائز قرار پا جائیں گے، کیونکہ فقہ میں ایسی کوئی چیز نہیں ہوتی جس کے جواز کے لئے سال دو سال کی کوئی مدت مقرر ہو، اور اس کے بعد وہ خود بخود ناجائز قرار پا جائے۔ جواز اور عدم جواز کا دار و مدار اس معاملے کی خصوصیات پر ہوتا ہے، اور زیادہ سے زیادہ یہ ہوتا ہے کہ جو ذرا حاجت یا ضرورت سے مشروط ہو جس کی کوئی مدت مقرر نہیں ہوتی۔ عبوری دور کی بات کہ ہوا اور عدم جواز سے تعلق نہیں ہوتا، بلکہ حکم تعلقی ہوتا ہے۔

اس کی مثال سمجھو ایسی ہے جیسے بزرگوں کی طرف سے دینی مدارس پر چورے

و خاص کے ساتھ یہ تنقید ہوتی رہی ہے کہ ان میں تعلیم کا معیار بہت دور ما ہے، تربیت کی طرف توجہ نہیں دی جا رہی۔ ساتھ وہیں درس دے کر فارغ ہو جاتے ہیں، اور طلبہ کے حالات پر نظر رکھتے ہو ان کی تعلیمی اور اخلاقی حالت کو بہتہ پہنچنے کی طرف کما حقہ توجہ نہیں دیتے، اور اس کے نتیجے میں تعلیم ایک دھجی کارروائی ہو کر رہ جاتی ہے، اور مدارس کا فائدہ محدود ہو رہا ہے، لیکن ایسی تنقید کرنے والے کے ہمارے میں یہ تصور درست نہیں ہو گا کہ اس نے موجودہ مدارس کے نظام کو ناجائز یہ خلاف شریعت قرار دے دیا ہے۔

خود تہودت کی مثال لے میں۔ ہوتے جڑ گراں فروشی کرتے ہیں، ان پر یہ تنقید بالکل برحق ہے کہ وہ مغاوغامہ کے خلاف کام کر رہے ہیں، لیکن اگر وہ جلسہ چیز میں حق رکھتے ہوں، اور ان کی بیچ میں کوئی شرعی نقص نہ ہو تو اس تنقید کو یہ مطالب نہیں ہوتا کہ ان کی ساری تجارت و حرم قرار دے دیا گیا ہے، بلکہ جب ان کا مقصد ایسے تجربوں سے کیا جائے گا جو تمام چیزیں بیچتے ہیں تو یقیناً ان کو تمام فروشوں پر ترجیح بھی دی جائے گی۔ علامہ مسکنیؒ نے درختدار میں درہ اندیشانی نے اس کی شرح میں ان لوگوں پر سخت تنقید فرمائی ہے جو فاشیکاروں۔ تہ بہت کم نرخ پر بیچ سمجھ کر تے ہیں، اور فرمایا ہے کہ حکومت کو ان کے لئے مناسب نرخ متعین کر دینے چاہئیں (دیکھئے البدائع ص ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۴، ۱۴۹۵، ۱۴۹۶، ۱۴۹۷، ۱۴۹۸، ۱۴۹۹، ۱۵۰۰، ۱۵۰۱، ۱۵۰۲، ۱۵۰۳، ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۶، ۱۵۰۷، ۱۵۰۸، ۱۵۰۹، ۱۵۱۰، ۱۵۱۱، ۱۵۱۲، ۱۵۱۳، ۱۵۱۴، ۱۵۱۵، ۱۵۱۶،

سمجھتا ہوں۔ اہت میں نے ان طریقوں کو اس وقت ناجائز بھی کہا ہے جب ان طریقوں کو ان کی شرعی شرائط کے بغیر استعمال کیا گیا۔

۱۹۸۱ء کے ”غیر سودی کاؤنٹر“ اور

## موجودہ غیر سودی بینکاری

پنانچہ میرے جس مضمون کا بار بار حوالہ دیا گیا ہے، دوسرا ۱۹۸۰ء میں، یعنی آج سے اٹھائیس سال پہلے ”غیر سودی کاؤنٹر“ کے نام سے اس وقت شائع ہوا تھا جب صدر ضیاء الحق صاحب مرحوم کے عہد حکومت میں پہلی بار غیر سودی بینکاری کو نافذ کرنے کا اعلان کیا گیا، اور اس غرض کے لئے غیر سودی کاؤنٹر الگ بنائے گئے تھے۔ جب میں نے ان کے طریق کار کا جائزہ لیا تو معلوم ہوا کہ ان میں اسلامی نظریاتی کونسل کی تجاویز کو حلیہ الگ ذکر نافذ کیا گیا ہے۔ اس میں مراہمہ یا بیع مؤجل کا نام تو ضرور تھا، لیکن اس کا طریق کار محض فرضی اور صرف کاغذوں کی حد تک محدود تھا، اور حقیقت میں نقد رقم ہی کا تبادلہ ہوتا تھا جو سودی کی ایک شکل تھی۔ اس موقع پر میں نے اپنے اس مضمون میں اس طریق کار کی ہرزور مخالفت کی، اور بتایا کہ اس طریق کار میں مراہمہ مؤجلہ کی شرائط بھی پوری نہیں ہوتی ہیں، اس لئے یہ طریق کار بالکل ناجائز ہے۔ اسی مضمون میں میں نے ایک طرف اسٹیٹ بینک کے ٹوزن طریقے کو بالکل ناجائز قرار دیا، اور دوسری طرف مراہمہ مؤجلہ کے صحیح طریقے کو بالکل ناجائز نہیں کہا، البتہ چونکہ محاسب حکومت تھی، اس لئے اپنے مذکورہ بالا موقف کے مطابق یہ مطالبہ بھی بہت زور و شور کے ساتھ کیا کہ اس کا استعمال کم از کم کے شرائط اور مضمرات کو فروغ دیا جائے۔ جس طریق کار کو بالکل ناجائز کہہ کیا تھا، اُس کا کچھ حصہ خود اسٹیٹ بینک نیوز کے حوالے سے اسی مضمون میں بیان کر دیا گیا تھا، اور وہ یہ تھا:

”جن اشیاء کے حصول کے لئے بینک کی صرف سے رقم فراہم کی

تھی ہے، ان کے بارے میں یہ سمجھا جائے گا کہ وہ بینک نے اپنی فروغیہ کمزوری کے علاوہ اسے اسے خرید لی ہیں، اور کچھ انہیں تو بے دان کے بعد واجب الاداء زائد رقم پر ان ادائیگوں کے ہاتھ فروخت کر دیا ہے جو اس سے رقم لینے آئے ہیں۔“

”اہل خانہ“ راجی انسانی وسائل کے نگران، انٹرنیٹ بینک نیوز کی رپورٹ

(۱۹ جون ۱۹۸۸)

اس سے واضح ہے کہ بینک نے حقیقت میں کوئی بچ نہیں کیا، بلکہ محض فرض کر لیا کہ کوئی چیز بازار سے خرید لی ہے، اور اپنا ٹھکانہ کو کچھ دینے کی قیمت خود اس کے بعد واجب الاداء ہوگی۔ اس کے علاوہ اس طریق کار میں ہمارے وقت یہ فرضی بچ بھی عید کے طور پر انجام دی جاتی تھی، یعنی ایک شخص بینک کو اپنی کوئی سامان نقد قیمت پر بیچتا، اور اسی وقت بینک سے وہی سامان زیادہ قیمت پر دوبارہ خرید لیتا تھا۔ اور یہ بچ بھی محض فرضی اور فاضل ہوتی تھی۔ اس لئے میں نے اس پر سخت الفاظ میں تنبیہ کرتے ہوئے اس کو نہ صرف ناجائز، بلکہ سودی کی دوسری شکل قرار دیا تھا۔

میرے اس مضمون کو اب بعض مضمرات نے مزید مزاحمت کے صحیح طریقہ کو بھی بالکل ناجائز قرار دینے کے لئے محنت کے طور پر پیش کیا ہے جو اس وقت غیر سودی بینکوں میں رائج ہے، بلکہ یہ دعویٰ کر دیا ہے کہ:

”ان چیزوں کے ذریعے حاصل ہونے والا امر بھوکا“ رائج اور اجارہ کی اجرت ۱۹۸۱ء کی بدستور بینکاری کے ”مارک اپ“ سے بہت مختلف نہیں ہے۔ جس طرح وہ ”مارک اپ“ شرعی اعتبار سے خالص سود اور سرمایہ کاری کے اسلامی نظام پر جو ناجائز تھا، اسی طرح، بلکہ اس سے بڑھ کر مزید مراعات کا رائج اور اجارہ کی اجرت بھی سود ہے۔“ (مرتبہ اسلامی بینکاری ص ۸۰)

آپ نے اوپر دیکھا کہ ۱۹۸۱ میں کوئی حقیقی بیج ہوئی ہی نہیں تھی، محض فرض کرایا جاتا تھا کہ کوئی چیز خریدنی اور فروختی کی گئی ہے، نیز کثرت اور فرض ہی بھی بیج عین ہوئی تھی، دوسری طرف نیک سوامی چٹکا ری کے موجودہ نظام میں جب تک عقیدہ سامان خریدتا ہے، اور وہی سامان خریدتا ہے جس کی اس کے کالہ کو ضرورت ہوتی ہے پھر اسے طبقہ فروخت کرتا ہے، اور اس میں عین سے تمس احتراز کیا جاتا ہے، جو یہ کہ آگے تفصیل سے معلوم ہوگا۔ اس کے باوجود یہ فرمانہ کہ ”یہ ۱۹۸۱ کے نظام سے ”مرموا“ مختلف نہیں ہے، بلکہ اس سے بلکہ کہ جو فروغ ہے“ اس پر مناسب تہرے کے لئے مجھ نہ کارہ کے پاس الفاظ نہیں ہیں۔

بلکہ اس مضمون میں مخاصم چونکہ صورت تھی، جس کے پاس اس بات کے پورے دلائل موجود تھے کہ وہ تنقید کو شرکت اور منہ دہشت کی غیور پر حوصلہ کا پابند بنائے، اس لئے ساتھ ہی میں نے نہ کہ وہ بال معاشی نکستہ ممی کے طور پر اس بات پر بھی زور دیا تھا کہ پورے بینکاری نظام کو مرادہ اور اجارہ دہی کے گرد گھومنے کے بجائے وہ شرکت اور منہ دہشت کو رواج دے۔ اس مقصد کے لئے میں نے حقیقی مرادہ کو جانے اور اجارہ کو عام رواج دینے کی نجی حوصلہ شکنی کی تھی، ان کو مرنے سے نہ جائز قرار دینا پھر مضمون میں تھا، اور چونکہ مقصد حکومت پر دباؤ ڈالنا تھا، اور یہ تحریر ایسے حالات میں لکھی جاتی تھی جب حکومت نے مرادہ کے بار کو غلط استعمال کر کے اسے فرضی عین میں تبدیل کر لیا تھا، اس لئے۔ میرے اس مضمون میں ایک جملہ ایسا آگیا تھا جس سے بالواقف حال حضرات کو یہ لفظ بھی ہو سکتی ہے کہ ”مرادہ موجودہ معمول بنانے کو شرط بھی نہ جائز سمجھتا ہوں، وہ جملہ یہ ہے:

”اسی لئے ہر رے فقہ نے کر سنے پر ضرورت فرمائی ہے کہ انکا دُعا مواقع پر کسی قانونی شکلی کو دور کرنے کے لئے کوئی شرعی حیلہ اختیار کر لینے کی تو گنجائش ہے، لیکن ایسی حیلہ سازی جس سے

مقاصد شریعت فوت ہوتے ہوں، اس کی قطعاً اجازت نہیں۔“

اگرچہ اسی مضمون کو پورے سیاق و سباق کے ساتھ پڑھنے سے یہ بات خود بخود واضح ہو جاتی ہے کہ ”اجازت نہیں“ کے الفاظ کا تعلق ایسی چیز سے ہے جس سے مقاصد شریعت فوت ہوتے ہوں، اور میرا مقصد یہ تھا کہ جس حکومت نے مراہجہ کے نام پر ایک بالکل ناجائز اور فرضی معاملے کو ہواج دے دیا تھا، اس سے مطالبہ کرنا تھا کہ وہ حنیف حوالوں کے بجائے سنجیدگی کے ساتھ مثالی اسلامی طریقوں کو رائج کرے، لیکن اگر میری اس سہ تعبیر کی بنا پر کوئی غلط فہمی پیدا ہوئی ہے تو اب میں وضع کر دیتا ہوں کہ اس کا مقصد مراہجہ مؤجلہ کو جو صحیح شرعی شرائط کے ساتھ وجود میں آیا ہو شرعی طور پر ناجائز قرار دینا نہیں، بلکہ حکومت کو اسے قبول کی عام اور مستعمل پالیسی بنانے سے روکنے کی کوشش تھی، اور ”فقہائے کرام“ کی طرف جو بات منسوب کی تھی، اس کا تعلق ”مقاصد شریعت فوت ہونے“ سے تھا جو فرضی عینہ جیسے ناجائز حیلوں میں فوت ہوتے ہیں، جائز حنیفوں میں فوت نہیں ہوتے، جیسے کہ آگے ”(حنیفوں کی شرعی حیثیت“ کے عنوان کے تحت) ان شاء اللہ تفصیل سے واضح ہوگا۔

میرا یہ مقصد مضمون کے پورے سیاق سے بھی واضح ہے، کیونکہ اسی مضمون میں ”مارک آپ“ کے طریق کار میں کچھ اصلاحات بھی تجویز کی گئی تھیں، اگر غیر سودی بینکاری میں اس کے استعمائ کو بالکل ناجائز قرار دینا مقصود ہوتا تو یہ اصلاحات تجویز کرنے کے کوئی معنی نہیں تھے۔ پھر جب حکومت نے ان اصلاحات پر عمل کرنے کا اعلان کیا تو میں نے ان کا خیر مقدم بھی کیا۔ چنانچہ جب حکومت کی طرف سے اسٹیٹ بینک نے یہ اعلان کیا کہ: ”بینک مختلف اشیاء خریدیں گے، پھر وہ اشیاء اپنے ممالکوں کو بیچ کر مؤجل کے طریقے پر مناسب مارک آپ کے ساتھ فروخت کریں گے، لیکن نادہندگی کی صورت میں اس پر کسی مزید مارک آپ کا اضافہ نہیں ہوگا“ (اسٹیٹ بینک رپورٹ: ۲۰۰۲ء: ۱۳) تو میں نے اس کا خیر مقدم کرتے ہوئے ”دبلاغ“ میں لکھا:

”مارک آپ کے طریق کار کی یہ اصلاح ہر لحاظ سے باعث  
سزت اور مستقبل کے لئے نہایت خوش آئند ہے۔“ (ماہنامہ  
”ابلاغ“ شمارہ: مفرقہ ۳۵۵ کا ادارہ)

اگر میں مزید مزاح کو یا بینکاری میں اسے معمول بنانے کو ناجائز سمجھتا تو  
اس کا غیر مقدم کیوں کرتا؟

## غیر سودی بینکاری کی پرائیویٹ جدوجہد

یہاں ایک اور نکتے کی وضاحت بھی مناسب معلوم ہوتی ہے، اور وہ یہ کہ  
غیر سودی بینکاری کے سلسلے میں ہماری خواہش، دعوت اور کوشش تو ہمیشہ یہ رہی ہے کہ  
توسیل کی زیادہ تر بنیاد شرکت یا مضاربت ہو، لیکن ایک مسلمان فرد کی حیثیت سے یہ  
بات بھی کچھ کم فائدے کی نہیں ہے کہ وہ اُس شدید حرمت سے فوج جائے جس کے  
خلاف اللہ تعالیٰ نے اعلان جنگ فرمایا ہے۔ یہ کام کسی بھی جائز طریقے سے ہو جائے  
تو بھی اس کوشش کی ناقدری نہیں کی جاسکتی۔ پورے ملک کا نظام تہذیبی کرنا اصل میں  
حکومت کا کام ہے، اور جس مثالی معاشی حکمت عملی کی بات اوپر کی گئی ہے، وہ صحیح معنی  
میں اُسی وقت بروئے کار آسکتی ہے جب حکومت پورے خلوص کے ساتھ اپنے تمام  
وسائل بروئے کار لا کر اس معاشی پالیسی کو نافذ کرے، اس غرض کے لئے نہ صرف  
معاشی ڈھانچے میں، بلکہ بہت سے قوانین میں، اور ٹیکسوں کے نظام میں بھی انقلابی  
تبدیلیوں کی ضرورت ہے۔ لیکن جب حکومت یہ فریضہ انجام نہ دے رہی ہو، اور کچھ  
ہشخص یا ادارے یہ چاہیں کہ ہم کسی طرح سود کی حرمت کے دہال سے اپنے آپ کو  
اور دوسرے مسلمانوں کو بچا کر کوئی ایسا ادارہ قائم کر دیں جو چاہے اُس معاشی پالیسی  
کے مطابق نہ ہو، لیکن شرعی جواز کی حدود میں آجائے تو سوچنے کی بات یہ ہے کہ آیا  
اُن سے یہی کہا جائے گا کہ نہیں! جب تک وہ معاشی پالیسی بروئے کار نہ آجائے اُس



وقت تک دوست بچنے کی ہر تدبیر کو بھروسہ جانو، اور سودی کا بازار گرم رہنے دو، یا ایک مسلمان کی حیثیت سے اُن کی اس خواہش کا خیر مقدم کر کے ان کے ساتھ تعاون کرنے کی کوشش کرنی چاہئے، اور اُن کے لئے کوئی ایسا راستہ تجویز کر دینا چاہئے جو خروہ معاشی حکمت عملی کے اعتبار سے مثالی نہ ہو، لیکن شرعی جوہر کی حدود میں روکر انہیں سود کی حرمت سے بچالے، اور ساتھ ساتھ ان بات کی بھی کوشش کرتے رہنا چاہئے کہ اسی راستے سے کسی، جس حد تک اُس مثالی معاشی حکمت عملی کو بروئے کار لایا جاسکتا ہو، اُس حد تک اُسے بروئے کار لانے کے اقدامات کئے جائیں؟ انصاف کے ساتھ غور کر لیں جائے کہ ان دونوں میں سے کونسا طرز عمل درست ہے؟

نیرا اندازہ یہ ہے کہ ہر انصاف پسند شخص پہلے کے بچانے کی دوسرے طرز عمل کی تائید کرے گا۔ چنانچہ عالم اسلام میں جب حکومتوں سے مایوسی ہوئی تو بہت سے غیر متد مسلمانوں اور اہل علم نے یہی دوسری راہ اختیار کی، اور ایسے پرائیویٹ ادارے مضاربیت کی بنیاد پر قائم کئے جو غیر سودی کاروبار کا عملی تجربہ کریں، اور ان میں تاکید و ترغیب تو اسی بات کی کی جاتی رہی کہ یہ پرائیویٹ ادارے سرمایہ کاری میں بھی شرکت و مضاربیت کی طرف جس قدر بڑھ سکیں، بڑھیں، لیکن انہیں شرعی شرائط کی پابندی کرتے ہوئے مراہجہ، اجارہ وغیرہ کی اجازت دی گئی، اور چونکہ ان کے پاس حکومت جیسے وسائل نہیں تھے، اور وہ سودی بینکوں کے سمندر میں چند قطروں کی حیثیت رکھتے تھے، اس لئے ان سے شرکت و مضاربیت کی بنیاد پر سرمایہ کاری کا مطالبہ اُس زور و جوش سے نہیں کیا گیا جیسا کہ حکومت سے مطالبہ کرتے وقت میرے مذکورہ بالا مضمون میں کیا گیا تھا، بلکہ ان کے ساتھ حتی المقدور تعاون کا جو طرز عمل اختیار کیا گیا، وہ اسی بنیاد پر تھا، اور اس کو میرے سابق موقف سے متعارض سمجھنا درست نہیں ہے، کیونکہ کمی شخص کی تحریر و تقریر اور طرز عمل کا انصاف پسندی سے تجزیہ کرتے ہوئے یہ نہ بھولنا چاہئے کہ لکل مقام مقال۔

## بنوری ٹاؤن کے دارالافتاء کا ایک فتویٰ

ابن ابراہیم رحمہ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بنوری ٹاؤن کے دارالافتاء کا ایک عالیہ فتویٰ ملاحظہ فرمائیے جو مستفتی نے میرے پاس قصہ پتر کیسے بھیجا تھا اس فتوے میں ایک ایسے ہی شخص کے لئے جو سودی حرمت سے بھی بچنا چاہتا ہے، وہ شرکت یا شراکت کے مضامین میں پڑے بغیر بھی تمویل کا کاروبار کرنا چاہتا ہے، ایک ایسا حینہ تو پڑ فرمایا کہ یہ ہے جس کا شرعی جواز بھی نہ صرف مشکوک ہے، بلکہ زیادہ تر احتمالات عدم جواز کی طرف جاتے ہیں۔ ملاحظہ فرمائیے:

۷۱

دارالافتاء

ذرا سبب خالی میں ایک معاشی مسئلے سے دوچار ہوں اور آپ حضرات سے اس مسئلے میں شرعی احکامات کو مد نظر رکھتے ہوئے اس مسئلے کا حل معلوم کرنا چاہتا ہوں۔

میرا مسئلہ یہ ہے کہ مجھے میرے والد کی طرف سے کچھ پیسہ ملا ہے اور مج کی حالت یہ ہے کہ میں زیادہ پڑھا لکھا بھی نہیں ہوں، جبکہ میرے گھر پر قریباً تمام دارالافتاء کے میرے کندھوں پر ہیں، میرے ایک عزیز نے مجھے یہ پیسے دینے میں رکھوانے کا مشورہ دیا، لیکن میں سود کی حرمت سے بچنا چاہتا ہوں لیکن اس کے ساتھ ساتھ تجربہ اور پڑھائی نہ ہونے کی بنیاد پر میں کوئی کاروبار بھی نہیں کر سکتا ہوں، نیز اگر میں کسی کے ساتھ شراکت داری کا معاملہ کروں تو مجھے کسی پر اتنا بھروسہ بھی نہیں ہے، لہذا میرے ایک عزیز نے مجھے ایک کام کا مشورہ دیا تھا جس کو میں نے

شروع کیا ہے، تاہم اس کام کی شرعی نوعیت کیا ہے؟ اس مسئلے میں آپ حضرات سے مسئلہ چنانچہ بتاؤں۔  
میرے کام کی تفصیل درج ذیل ہے:

میرے ایک عزیز کی یونیورسٹی ہے جس میں طلبہ پڑھنے کے لئے آتے ہیں لیکن اس یونیورسٹی میں جو فیس لی جاتی ہے وہ ۶ مہینے کی ہوتی ہے اور ایڈوائس میں ہوتی ہے۔ چونکہ اس یونیورسٹی کی فیس ایڈوائس ہوتی ہے اور بہت زیادہ ہوتی ہے لہذا بہت سارے بچوں کے لئے اس کی نیکیت اور انٹیلیجنٹ نہیں ہوتی، جس کی وجہ سے بہت سارے بچے اس یونیورسٹی میں پڑھ نہیں پاتے ہیں۔

لہذا میں نے یونیورسٹی کے مالک سے ایک معاہدہ وکالت کیا ہے جس کی روشنی میں ایکچے منسٹر بچوں کی فیس کی ادائیگی کرتا ہوں اور وہ بطور ڈیپل کے ان بچوں کو اپنے ادارے میں تعلیم دیتے ہیں، ان بچوں کی فیس جو کہ ۱۵۰۰۰ روپے ہیں میں ابتداء ہی میں ان حضرات کو ادا کرتا ہوں اور وہ بچے مجھے اپنی فیس ۶ مہینہ میں برابر روپے کر کے مجھے ادا کرتے ہیں، اس طرح ان بچوں کو نہ صرف یونیورسٹی میں داخلہ مل جاتا ہے بلکہ ان کو فیس کی ادائیگی میں بھی سہولت ہو جاتی ہے، جبکہ ایک بچے پر مجھے ۳۰۰۰ روپے کی نیکیت ہو جاتی ہے۔

بچوں کو ابتداء میں جو فیس بتائی جاتی ہے وہ ۱۸۰۰۰ روپے ہیں جبکہ جو رقم میں اس یونیورسٹی میں ان بچوں کے لئے دیتا ہوں وہ ۱۵۰۰۰ روپے ہوتی ہے۔

(۱) اب آپ حضرات سے معلوم یہ کرنا ہے کہ کیا اس طرح میرا

۳۰۰۰ کمانا جائز ہے جبکہ نہ صرف میں اپنے پیسے اس کام میں لگا رہا ہوں بلکہ میرا اس یونیورسٹی والوں کے ساتھ یہ معاہدہ ہے کہ وہ بطور وکیل کے ان بچوں کو میری طرف سے تعلیم دینے کے پابند ہیں اور سچے جو فیس ادا کرتے ہیں وہ براہ راست مجھے ادا کرتے ہیں اور ان کو ابتداء ہی میں یہ تفصیل بتا دیتا ہوں کہ ان کو ہر مہینہ ۳۰۰۰ روپے ادا کرنے ہوں گے اور کل فیس ۱۸۰۰۰ روپے ہوگی۔

(۲) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اس صورت میں اگر کوئی بچہ فیس کی ادائیگی میں تاخیر کرتا ہے تو کیا اس سے جرمانہ وصول کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟

برائے مہربانی اس سلسلے میں میری رہنمائی فرمائیں۔ عین نوازش ہوگی۔  
محمد عرفان اختر احمد  
اختر کالونی کراچی۔

### الجواب ومنه الصدق والصواب

(۱) صورت مسئلہ میں سائل نے جو طریقہ کار ذکر کیا ہے کہ بچوں کی فیس یکمشت ادا کر دیتا ہے اور پھر مہینے کے حساب سے بچوں سے ادا کردہ رقم سے زیادہ وصول کرتا ہے یہ قرض ہے اور قرض کا حکم یہ ہے کہ اس کا مشکل واجب ہوتا ہے، لہذا بچوں کے والدین سے ادا کردہ فیس سے زیادہ رقم لینا حرام اور سود ہے۔  
جیسا کہ بدائع میں ہے:

إن الواجب في ذمة المستقر من مثل المستقر من.

اور دوسری تجہ ہے:

وأما الذي يرجع إلى نفس القرض: فهو أن لا يكون فيه  
جر مشعة فإن كان لم يجز فحو ما إذا أقرضه دراهم علة  
عنى أن يرد عليه صحاحاً أو أقرضه وشرط شرطاً له فيه  
منفعة، لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه  
نهى عن قرض جر نفعاً؛ ولأن الزيادة المشروطة تشبه  
الربا؛ لأنها فضل لا يقابله عرض والمتحرز عن حقيقة  
الربا وعن شبهة الربا واجب.

(بدائع الصنائع كتاب القرض ج: ۲ ص ۹۵ ط: سعيد)

اور فتاویٰ کاغذ میں ہے:

والمتبعض على وجه القرض مضمون بمثله وفيها نقلاً  
عن جامع القاصدين والراجح في القرض رد المثل.

(فتاویٰ کاغذ باب القرض ص ۹۲ ط: حقانیہ)

جہذا مذکورہ طریقہ کار ناجائز اور سود ہے جو حرام ہے، ایسی صورت  
سے بچا جائے اور اپنا سرمایہ کسی جائز کاروبار میں استعمال کر  
جائے۔

یا اگر یہ صورت اختیار کی جائے کہ جوڑے کے نقد  
فیس ادا نہیں کر سکتے ان کے داخلے کے وقت  
سائل ان لڑکوں سے براہ راست معاہدہ کر لے  
کہ میں تمہیں اس ادارہ میں تعلیم دلاؤں گا اور

اسکول کی جو بھی فیس ہوگی میں بھروں گا، تم مجھے ماہانہ اٹھارہ ہزار کے حساب سے فیس اتنے ماہ میں ادا کرو گے، پھر اگر وہ طالب علم یا اس کا سربراہ اس پر آمادہ ہو تو حسب معاہدہ ان سے اٹھارہ ہزار کے حساب سے فیس وصول کر سکے گا، باقی اسکول کے ساتھ سائل جو بھی طے کرے وہ خواہ پندرہ ہزار ہوں یا کم و بیش وہ سائل اور اسکول والوں کی صوابدید پر ہوگا۔ فقط واللہ اعلم

کتبہ فضل الرحمن

۲۰۱۲/۲۰۰۸ ۱۴/۴/۱۳۲۹

الجواب صحیح محمد عبد المجید دین پوری  
الجواب صحیح محمد عبد القادر۔

اس فتویٰ میں سوال کرنے والے نے صراحت کی ہے کہ اگر وہ اپنا سرمایہ شرکت یا مضاربہ پر دیتا ہے تو اسے لوگوں کی دیانت داری پر استناد نہیں ہے۔ اور رقم کے ذمہ بنے کا خطرہ ہے، لہذا وہ کوئی ایسا طریقہ معلوم کرنا چاہتا ہے جس سے اس کی رقم محفوظ بھی رہے، اور اسے گھر بیٹھے نفع بھی ملتا رہے۔ فتویٰ میں یہ طریقہ تجویز فرمایا گیا ہے کہ جو طالب علم تعلیم کا نقد خرچ یعنی پندرہ ہزار روپے برداشت نہیں کر سکتے، ان سے وہ یہ کہے کہ میں تمہیں فلاں ادارے میں تعلیم دلوائوں گا، اور اس "خدمت" کے نام سے اٹھارہ ہزار روپے قسط وار (تین ہزار روپے ماہانہ) وصول کروں گا، پھر وہ تعلیمی ادارے سے پندرہ ہزار روپے میں معاملہ کر لے، اور پندرہ ہزار روپے کی سرمایہ بھاری

کر کے طالب علموں سے اٹھارہ ہزار روپے گھر بیٹھے وصول کرتا رہے۔

اس فتویٰ میں نیک جذبہ تو وہی کارفرما ہے جس کا اوپر ذکر کیا گیا کہ اس بیچارے شخص کو جو سو سے بچنا چاہتا ہے، ایک ایسا متبادل مہیا کر دیا جائے جس میں سود نہ ہو، اور اس کا کام بھی چل جائے، لیکن اس کام کے لئے جو حیلہ تجویز فرمایا گیا ہے، اس کے بارے میں اس طرف شاید نظر نہیں گئی کہ مرابحہ مؤجلہ میں تو کوئی ایسی چیز خریدی اور بیچی جاتی ہے جو بائع کے مفاد میں آئے۔ پھر اس پر قلع لینا بھی جائز ہو جاتا ہے، یہاں تو کوئی چیز نہ خریدی جا رہی ہے، نہ بیچی جا رہی ہے، چنانچہ فتویٰ میں ”تعلیم دلانے“ کی کوئی تشریح بھی نہیں فرمائی گئی، نہ اس کے ساتھ کوئی قید مذکور ہے، لہذا ”تعلیم دلانے“ کا مطلب سوال و جواب کے سیاق میں یہی نظر آتا ہے کہ سائل طالب علم کی طرف سے چندہ ہزار روپے کی فیس بھر دے گا، اور طالب علم سے قسط وار اٹھارہ ہزار روپے وصول کر لے گا (یعنی چھ ماہ میں میں فی صدافع وصول کرے گا جو سالانہ چالیس فی صد ہو گیا)۔ ظاہر ہے کہ جو فیس وہ بھرے گا، وہ اس کی طرف سے طالب علم کے لئے قرض ہوگی، اور اس قرض کے بدلے وہ اٹھارہ ہزار روپے وصول کر لے گا۔ ملاحظہ فرمائیے کہ اس کی سود کے سوا اور کیا تاویل کی جاسکتی ہے؟ اور اگر بالقرض ”تعلیم دلانے“ کا مطلب صرف فیس بھرنانا نہیں، بلکہ طالب علم کو داخلہ دلانے کی خدمت بھی اس میں شامل ہے تو اوّل تو اس بات کی کوئی قید، شرط یا وضاحت فتویٰ میں نہیں ہے، دوسرے اگر ہو بھی تو داخلہ دلانے کی خدمت تو ایک مرتبہ انجام پا کر ختم ہو جائے گی، اس کے بعد مسلسل تین ہزار روپے کا قلع حاصل کرتے رہنے کا کیا جواز ہوگا؟ تیسرے اگر عقد داخلہ دلانے کی اس خدمت پر ہوا ہے تو یہ جارہا ہوا، اس کے ساتھ یہ شرط لگانا کہ تم میری فیس اپنی جیب سے ادا کرو گے، یعنی مجھے چندہ ہزار روپے قرض دو گے، بظاہر اجارہ بشرط القرض ہی نظر آتا ہے، کیا ایسا اجارہ جائز ہے؟ اور اگر جائز ہے تو کیا ایسے اجارے میں جس کے ساتھ قرض بھی ہو، اجرت مش کی

پابندی شرعاً ضروری ہے، یا جتنی زیادہ سے زیادہ اجرت مقرر کرنی جائے، وہ جائز ہے، چاہے وہ ”فرض جہود نفعا“ کے تحت آتی ہو، اور اس کے ذریعے چالیس فی صد مسلمان کی شرح سے نفع حاصل کیا جا رہا ہو؟ ان سوالات سے فتویٰ میں کوئی تعرض نہیں کرنا چاہیگا۔ اور یہ فتویٰ انہی نکات دارالافتاء کی طرف سے جاری ہوا ہے جنہوں نے اپنی کتاب ”مرآۃ اسلامی بینکاری“ میں حیوں کے خلاف غیرت و حمیت کا اتنا مظاہرہ فرمایا ہے کہ اس عقد کے جواز پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے لے کر ائمہ اربعہ تک کی تصریحات موجود ہیں، اسے بھی اکمل بالباطل قرار دے دیا ہے، جیسا کہ ان شاء اللہ آئندہ صفحات میں تفصیل سے معلوم ہوگا۔

بہر حال الفتویٰ میں جو حید بتایا گیا ہے، اس کی شرعی حیثیت سے قطع نظر اس کے پیچھے جذبہ مہی کا فرما ہے کہ اس ماحول میں جہاں سود نے اپنے بچے گانے ہوئے ہیں، اور دیانت و ادب کا معیار بہت پست ہے، ایک مسلمان کی مرایہ ناری کے لئے شرکت و مضاربت سے ہٹ کر بھی کوئی مناسب راستہ نکال دیا جائے۔ ظاہر ہے کہ یہ جذبہ اپنی جگہ غلط نہیں، بلکہ مستحسن تھا، بشرطیکہ ایسا راستہ تجویز کرتے وقت تمام ضروری شرعی احکام و شرائط کا لحاظ رکھ لیا گیا ہوگا۔

لیکن عجیب بات ہے کہ یہی طریقہ اگر غیر سودی بینک قائم کرنے کے لئے اپنایا جاتا ہے تو اس کو سود سے بھی بدتر حرام قرار دے دیا جاتا ہے۔ یعنی فرمایا یہ جاتا ہے کہ اگر دو سارے عقود جہود جہ غیر سودی بینکاری میں تجویز کئے گئے ہیں، شرعی شرائط پوری بھی کرتے ہوں، تب بھی حید ہونے کی وجہ سے ناجائز ہیں۔“

## جہود و جہد کے مختلف مراحل

ایک اور قابل ذکر نکتہ یہ ہے کہ بینکاری کے سودی نظام نو شرعی بنیادوں پر تبدیل کرنا کوئی ایسا کام نہیں تھا کہ کوئی سوچا دیا جائے، اور سارا نظام ایک دم



شریعت کے مطابق ہو جائے۔ سودی نظام معیشت نے پچھلے چار سو سال میں جس طرح دنیا بھر میں اپنا جاں بچھایا ہے، اُس نے زندگی کے ہر شعبے کو متاثر کیا ہے۔ صدیوں سے اس نظام کو جانے کے لئے ہر سطح پر کوششیں ہو رہی ہیں۔ اس کے لئے تعظیم و تربیت کا خاص نظام بنایا گیا ہے، حساب و کتاب رکھنے کے طریقے وضع کر کے دنیا بھر میں انہیں نافذ کروایا گیا ہے، اُس کے مناسب قوانین بنائے گئے ہیں، اُنہی کو مدد دینے کے لئے ٹیکسوں کا ایسا نظام تیار کیا گیا ہے جو سود کی حوصلہ افزائی کرے، اور غیر سودی تجارت کی ہمت لگھنی ہو۔ لہذا بات صرف اتنی نہیں تھی کہ معاملات کو صحیح کرنے کے لئے ایک نظام تجویز کروایا جائے، بلکہ اس نظام کو ٹھیک ٹھیک چلانے کے لئے ایک ہمہ گیر جدوجہد کی ضرورت تھی جس میں سب سے پہلا کام ایسے افراد کی تربیت تھی جو اس نظام کو ٹھیک ٹھیک سمجھیں، اور اس پر دیانت داری سے عمل کریں۔ جن لوگوں نے سودی نظام کے تحت تربیت پائی تھی، انہیں اس نئے نظام سے آگاہ کرنا اور اُس کی نزاکتوں کو سمجھانا ایک مستقل کام تھا جس کے لئے عالم اسلام میں کئی مستقل تربیتی ادارے قائم کئے گئے۔ پھر حساب و کتاب رکھنے کے طریقے بدلے بغیر اس نئے نظام کو درست نہیں کیا جاسکتا تھا، کیونکہ حساب و کتاب اور اکاؤنٹنگ اور آڈٹ کے جو معیار اس وقت عالمی طور پر منسلک سمجھے جاتے ہیں، اگر انہی کے مطابق اکاؤنٹنگ اور آڈٹنگ کی جائے تو اس کے نتیجے میں خود معاملات غیر شرعی ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ اس کے لئے بحرین میں اکاؤنٹنگ اور آڈٹ کے نئے معیار تیار کئے گئے جو عظیم جہدوں میں بحرین سے شائع ہوئے ہیں۔

پھر سود کے جن متباد شرعی طریقوں پر عمل ہو رہا ہے، وہ اگرچہ گمنے چھنے ہیں، لیکن مختلف مواقع پر ان کی عملی تخلیق کے اپنے کچھ مسائل ہوتے ہیں جن پر شرعی اور عملی دونوں جہتوں سے غور کرنا پڑتا ہے۔ غرض اس نظام کو ردِ عمل لانے کے لئے اتنی مختلف جہتوں سے کام کرنا پڑا ہے کہ اس کی وسعت کا اندازہ انہی حضرات کو ہو سکتا

ہے جو اس میں عملی طور پر شریک رہے ہیں۔

پھر جب کوئی نیا کام شروع ہوتا ہے تو طبعی طور پر اس میں خامیاں بھی ہوتی ہیں، وگ ٹھوکریں بھی کھاتے ہیں، کچھ سادگی میں غلط فہمی کا شکار ہوتے ہیں، کچھ بدنیت لوگ موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے جانتے بوجھتے بھی غلطیاں کرتے ہیں، اور چونکہ غیر سودی مالیاتی ادارے جگہ جگہ قائم ہو رہے تھے، اور اس بات کا پورا قصور موجود تھا کہ کسی متحدہ معیار کی غیر موجودگی میں ہر ادارہ اپنے من مانے طریقے پر شرعی طریقوں کی تشریح کر کے غلط طریقوں کو شرعی طریقے کہہ کر نافذ کرے، اس لئے ایک متحدہ مجلس شرعی نے ان تمام اداروں کے نئے متحدہ شرعی معیار تیار کرنے کا کام کیا جس کے ذریعے ان اداروں کو ان معیاروں کا پابند بنایا جاسکے۔ چنانچہ اب تک جو معاہدہ شریعہ تیار ہوئے ہیں، انہیں پاکستان سمیت مختلف اسلامی ممالک کے مرکزی بینکوں نے غیر سودی اداروں کے لئے واجب العین قرار دے دیا ہے۔

اس قسم کی طویل جدوجہد کے دوران فطری طور پر بہت سے مراحل پیش آتے ہیں جن میں کبھی کامیابی ہوتی ہے جس پر انسان مسرت کا اظہار کرتا ہے، کبھی سیراز، حالات سے سبقت پڑتا ہے جس میں اس برداشت ہوتا ہے۔ یہ سلسلہ عموماً ہر بڑی تبدیلی کی جدوجہد میں ہوا ہی کرتا ہے۔ میں بھی پچھلے تقریباً تیس سال سے کسی نہ کسی حیثیت میں اس جدوجہد سے کچھ نہ کچھ وابستہ رہا ہوں، اور خود مجھے اس قسم کے مختلف حالات سے سابقہ پیش آیا ہے۔ مثلاً شرعی واسطوں پر چونکہ غیر سودی بینکاری کی تحریک زوروں پر تھی، تو تباہ لوگوں نے سودی بینکوں کی مسابقت میں جتنی سے اقدامات بھی کئے جو میرے نزدیک شریعت سے مطابقت نہیں تھے، اور میں نے ان کے خلاف آواز اٹھائی، (اور پھر بشخصہ میں اس آواز کو اللہ تعالیٰ نے مؤثر بنایا) میں ایسے ہی موقع پر جب میں مکہ مکرمہ میں تھا۔ کچھ حضرات مجھ سے ملنے کے لئے آئے ہوں گے، اور ان کے سامنے میں نے اپنے ان تاثرات کا اظہار کر دیا جو گا کہ ٹوٹ چلے

حوالے کر کے پھر اُن چلانے لگے ہیں، شاید وہ ”مغفلو“ پہ ہوتی ہو، اور آپ اس کی یا قاعدہ اس طرح تشبیہ کی جا رہی ہے جیسے کسی مجرم کے اقرار جرم کا کوئی ریکارڈ حاصل ہو گیا ہو، اور اُسے اُس کے خلاف جرم ثابت کرنے کے لئے استعمال کیا جا رہا ہو، حالانکہ میری یہ بات ماہنامہ ”ندائے شامی“ کے حوالے سے نقل کی جاتی ہے جس کی آپ تک میں نے شکل بھی نہیں دیکھی، اور کہا جاتا ہے کہ وہ میرا کوئی اعتراض تھا، اور مجھے آپ تک یہ معلوم نہیں کہ اُس میں میری طرف کیا باتیں کس سیاق و سباق میں منسوب کی گئی تھیں، اور وہ نسبت کس حد تک درست تھی؟

میری دوامندانہ گزارش یہ ہے کہ اپنے ایک یا زائد بھائی سکے بارے میں آخر یہ طریقہ عمل کیوں اختیار کیا جا رہا ہے؟ خود اُسی سے کیوں نہیں پوچھ لیا جاتا کہ تم نے فلاں وقت جو بات کہی تھی، اُس کا مقصد اور پس منظر کیا تھا؟ اور اگر میرا کوئی قول یا فعل اُس بات کے خلاف نظر آ رہا ہے تو اُس کی تشریح خود فرماؤ گے، بھائی مجھ سے کیوں نہیں پوچھ لیا جاتا کہ اس کی کیا حقیقت ہے؟

## غیر سودی بینکوں کے بارے میں میرا موقف

ایک اور بات کی وضاحت بھی ضروری معلوم ہوتی ہے۔ اور وہ یہ کہ غیر سودی بینکاری کا تصور ایک چیز ہے، اور اُس تصور کو عملاً نافذ کرنے کے لئے جو بینک قائم ہوئے ہیں، وہ دوسری چیز ہیں۔ میری تحریروں میں غیر سودی بینکاری کے نظریاتی پہلو سے متعلق ہیں جن میں یہ بحث کی گئی ہے کہ اس غرض کے لئے کون کون سے طریقے اختیار کرنا شرعاً جائز ہے؟ ان کی وجہ سے بعض حضرات یہ سمجھتے ہیں کہ دنیا بھر میں بینے مالیاتی ادارے غیر سودی ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں، میں نے ان سب کے جواز کا فتویٰ دیا ہوا ہے۔ یہ بات درست نہیں ہے۔

ایسے حالات میں جب یہ دعویٰ بہت تر دہشور سے کیا جا رہا تھا کہ سود کے

غیر کسی کامیاب معیشت کا چلن ممکن نہیں ہے، اور بینکوں سے سود کا خاتمہ ممکن ہے، میں نے اپنی تحریروں میں بتایا ہے کہ بینکوں کو کس طرح سود سے پاک کیا جاسکتا ہے، اور انہی تحریروں میں یہ وضاحت بھی کی ہوئی ہے کہ ان تمام طریقوں کے شرعی جواز کے لئے ضروری ہے کہ ان احکام اور شرائط کی پوری پابندی کی جائے جو ان حقوق و معاملات کے لئے شرعاً ضروری ہیں، اور جب تک اس پابندی کا اطمینان نہ ہو، میں کسی ادارے کے ساتھ معاملات کے جواز کا فتویٰ نہیں دیتا۔ لہذا ان تمام اداروں کی ذمہ داری مجھ پر عائد نہیں ہوتی۔

جن اداروں کے حالات و معاملات کی مجھے خود یا کسی قابل اعتماد عالم کے ذریعے کافی معلومات ہوتی ہیں، ان کے بارے میں تو میں جواز کا فتویٰ دے دیتا ہوں، لیکن جن اداروں کی مجھے مکمل معلومات حاصل نہیں ہوتیں، ان کے بارے میں تقیاً یا اثباتاً کچھ نہیں کہتا، البتہ کبھی ان کے شرعی مگرانی کرنے والوں سے رجوع کے لئے کہہ دیتا ہوں۔ اور جس ادارے میں کسی قابل اعتماد عالم کی مگرانی نہیں ہے، لوگوں کو اس سے معاملہ کرنے کا مشورہ نہیں دیتا۔ اور جن بینکوں سے معاملے کو میں چارے سمجھتا ہوں، ان کے بارے میں بھی اگر کوئی مشورہ کرے تو میں یہ کہتا ہوں کہ اگر آپ بینک سے تسویل حاصل کئے بغیر کام چلا سکتے ہوں تو یہ زیادہ بہتر ہے، البتہ اگر آپ تسویل حاصل کرنے کا فیصلہ کر چکے ہوں تو سودی بینکوں کے بجائے ان سے رجوع کریں۔ البتہ جن لوگوں کو بہر حال بینکوں سے واسطہ پڑتا ہے، ان کے لئے ایک جائز راستہ نکالنے کی کوشش کی گئی ہے جو اگر اخلاص کے ساتھ جاری رہے، اور اسے تعاون حاصل ہو تو اس سے اسلامی معیشت کے اعلیٰ مقاصد کی طرف پیش قدمی بھی ہوسکتی ہے، نیز عوام کی اکثریت جو ان بینکوں میں رقمیں رکھوانے پر مجبور ہوتی ہے، اس کے لئے بھی سود سے بچاؤ ممکن ہو جاتا ہے۔

بعض بزرگوں نے میرے بارے میں یہ فرمایا ہے کہ میں غیر سودی بینکاری

کو وہ بدنامی کا بانی ہوں۔ یہ بات کبھی درست نہیں ہے۔ غیر سودی بینک جب قائم ہوئے شروع ہوئے ہیں۔ اس وقت میرا اس میں کوئی کردار نہیں تھا، سوائے اس کے کہ میں اس کی نظریاتی کونسل کا رکن تھا جس نے اس موضوع پر ایک رپورٹ تیار کی تھی، لیکن شرق اوسط میں دو تین غیر سودی بینک اس سے پہلے قائم ہو چکے تھے۔ پھر جب غیر سودی بینکوں کی تعداد بڑھنے لگی، اور میں نے محسوس کیا کہ ان میں سے بیشتر مراہمی اور اپنارہ کی بنیاد پر چل رہے ہیں، لیکن ان کے کوئی مدد قواسم نہیں ہیں جن کی وہ اپنے طریق کار میں پر مدنی کریں، اور مجھے فطرتاً ہی اس کی کتاب کی غیر موجودگی میں یہ ادارے شروع ہی سے غلط راستے پر چل سکتے ہیں، تو اس وقت میں نے An Introduction to Islamic Finance کے نام سے کتاب لکھی، اور انگریزی میں اس لئے لکھی تاکہ وہ ہر اس جگہ پر بھی جانے جہاں غیر سودی بینک قائم ہو رہے ہیں، بعد میں اسی کا ترجمہ مولانا محمد زاہد صاحب (حفظ اللہ تعالیٰ) نے ”اسلامی بینکاری کی بنیادیں“ کے نام سے کیا۔ چونکہ شاید یہ پہلی کتاب تھی جس میں غیر سودی بینکاری کے کام کا اختصار کے ساتھ مدقون لپا گیا، اس لئے دو بقیہ تعالیٰ مقبول ہوئی، میں نے بعض لوگ یہ سمجھے تھے کہ اس کام کا آغاز ہی میں نے کیا تھا۔

بعض حضرات یہ سمجھتے ہیں کہ کم از کم پاکستان میں جتنے غیر سودی بینک ہیں، وہ سب میری نگرانی اور میرے مشورے کے تحت چل رہے ہیں۔ یہ بات بھی صحیح نہیں ہے۔ میرا براہ راست تعلق اب تک پاکستان میں صرف تین بینکوں سے رہا ہے۔ میٹان بینک، بینک اسلامی اور خیر بینک۔ (اور اب خیر بینک کی شریعتی ٹیم میری رکنیت کی بدست ابھی چوری ہو رہی ہے، اور نظام نئی حکومت کی طرف سے اس کے قانون میں تبدیلی لانے کی کوششوں کی بنا پر آئندہ میں اس کی رکنیت قبولی نہ کروں) بعض حضرات یہ سمجھتے ہیں کہ میں ان بینکوں کا بانی یا مالک یا شیئر ہوں۔ یہ غلط ہیں۔ یہ بات کبھی درست نہیں ہے۔ نہ میں ان کا بانی ہوں، نہ میں ان اداروں سے کوئی

تجارتی تعلق سے، نہ میں ان کا، نہ کسی یا غیر سودیوں کی۔ نہ ان کی ملکیت میں نہ ان کوئی حصہ ہے، نہ ان کو جس سے کہ بعض اعتراضات کی وجہ سے مجھے اس بات کا بھی اظہار کرنا پڑا ہے کہ ان بینکوں میں سے کسی سے میرا کوئی مالی مفاد بھی وابستہ نہیں ہے۔

اب غیر جانب داری سے مسائل پر غور کرنے والے اہل علم سے میری گزارش ہے کہ وہ صرف مجھ پر بھروسہ کرنے کے بجائے بینکوں کو سود سے پاک کرنے کے لئے جو تجاویز میری کچھلی کتابوں میں دی گئی ہیں، زور جن پر اس حالیہ کتاب میں بحث کی گئی ہے، براہ کرم ان پر فتنہی حیثیت سے غور فرمائیں۔ اور اگر وہ صحیح ہیں تو کسی ادارے سے معاملہ کرنے کے حوالہ کا فتویٰ دینے سے پہلے خود یا کسی مستند عالم سے ذریعے اس بات کی تحقیق فرمائیں کہ آیا ان تجاویز پر ٹھیک ٹھیک عمل ہو رہا ہے یا نہیں۔

ان تمہیدی گزارشات کے بعد اب میں ان علمی اعتراضات کی طرف آتا ہوں جو زیر نظر تحریروں میں مروجہ غیر سودی بینکاری پر عائد کئے گئے ہیں۔ اَللّٰهُمَّ اَرِنَا الْحَقَّ حَقًّا وَارْزُقْنَا السَّاعَةَ وَارْزُقْنَا الْبَاطِلَ بِالْطَّلَا وَارْزُقْنَا الْجَنَابِلَ۔

## واقعی کی صحیح تحقیق کے بغیر اعتراضات

بہت سے اعتراضات تو ایسے ہیں جو واقعی کی حقیقت اور صحیح صورت مسئلہ کی نلکھ اطلال پر مبنی ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ فقہی مسائل چاہے معاشی یا مالی معاملات سے متعلق ہوں، ان کا شرعی حکم جاننے یا بتانے کے لئے ایک مفتی کا نہ ماہر معاشیات ہونا ضروری ہے، نہ بینکنگ کا ماہر ہونا اور نہ انگریزی زبان سے واقف ہونا۔ البتہ ایک بات جس طرح دوسرے مسائل میں ضروری ہے، ان مسائل میں بھی ناگزیر ہے، اور وہ یہ کہ جس بات پر وہ کوئی حکم لگا رہا ہے، اس کی صحیح صورت مسئلہ اسے پوری وضاحت کے ساتھ معلوم ہو، کیونکہ فتویٰ کا حکم اپنی صورت پر لگتا ہے، اور ”الحکم علی الشیء فرع عن تصورہ“ اگر کسی مفتی کے سامنے غلط صورت واقعہ بیان کی جائے تو یقیناً اس کا فتویٰ اسی غلط صورت سے متعلق ہوگا، جو غلط افہام کے مطابق نہیں ہوگا۔ اسی لئے یہ بات فتویٰ کے بنیادی اصولوں میں سے ہے کہ مفتی کے سامنے جو سوال آئے، اگر اس کی صورت پوری طرح واضح نہ ہو تو وہ پہلے تحقیقات کر کے صحیح صورت حال کا علم حاصل کرے، پھر جواب دے۔ یہ ایک بدیہی بات ہے جس پر دلائل قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

فیہ سودی بینکاری کے بارے میں جو بعض فترے یا تحریریں سامنے آئی ہیں ان میں خود یہ اعتراف موجود ہے کہ اس سے تفصیلی طریق کار کا علم لینے والے کو نہیں ہو سکا۔ بعض تحریروں میں یہ بھی فرمایا گیا ہے کہ انہوں نے متعلقہ حقوق کے کاغذات

حاصل کرنے کی کوشش کی، مگر وہ حاصل نہ ہو سکتا۔ مجھے نہیں معلوم کہ وہ کیا کوشش تھی جو متعلقہ کاغذات حاصل کرنے کے لئے کی گئی، جبکہ اس کا آسان ترین راستہ یہ تھا کہ کچھ نیاز مند ہی کو اس خدمت کا موقع دے دیا جاتا، چند ٹیپس حضرات سے ملنے بندے کو اس خدمت کا موقع دیا، انہیں تو کبھی کاغذات حاصل نہ ہونے کی شکایت نہیں ہوئی۔ دوسری نگہداشت یہ ہے کہ اگر کسی مسئلے کی جتنی صورت و شرح نہ ہو رہی ہو، تو کیا مفتی کے لئے، بڑے قیامی مفروضات یہ سنی سنائی باتوں کی بنیاد پر فتویٰ دینا چاہئے؟ کیا یہ ضروری نہیں تھا کہ جب تک صورت مسئلہ کی مکمل تحقیق نہ ہو جاتی، اس وقت تک اس پر کوئی حتمی فیصلہ نہ اور نہ شائع نہ کیا جاتا؟ سودی بینکوں میں تو یہ ہوتا ہے کہ ہر مقصد کے لئے سود پر قرض دیا جاتا ہے، لہذا اس میں صرف ایک ہی معاملہ ہوتا ہے، اور وہ ہے سودی قرض۔ لیکن مرزہ غیر سودی بینکاری کسی ایک معاملے کا نام نہیں ہے، بلکہ اس میں متعدد نوعیت کے معاملات انجام پاتے ہیں، اور ان میں سے ہر ایک کا ایک طریق کار ہے جس کے لئے الگ الگ محود ہیں۔ ان تمام معاملات کا جائزہ لینے کے لئے ضروری تھا کہ ان کے منسل طریق کار کو قابل اعتماد ذرائع سے پہلے سمجھا جاتا، اور جب تک یہ تمام چیزیں مبایہ نہ ہوتیں، اس وقت تک ان پر کوئی عام حکم نہ لگایا جاتا، جیسا کہ صورت حال کی تنقیح نہ ہونے کی صورت میں ہر ذمہ دار مفتی کا معمول ہے۔

یہ بات بھی قابلِ نظر ہے کہ فتویٰ کسی ایک ادارے کے طریق کار پر نہیں، بلکہ غیر سودی بینکاری کے تمام مرزہ طریقوں پر لگایا گیا ہے جس کے لئے بعض اوقات ہر ادارے نے اپنا الگ نظام بنایا ہوا ہے۔ لہذا یہ اور بھی زیادہ ضروری تھا کہ ان سب اداروں کے معاملات کی مکمل تحقیق کی جاتی، اور اُس کے بعد کوئی حکم لگایا جاتا۔ لیکن چونکہ ایسا نہیں کیا گیا، اس لئے بہت سے اعتراضات ان باتوں پر ہیں جو غلط اطلاعات پر مبنی مفروضے ہیں، اور حقیقت کے مراسر خلاف ہیں، بلکہ اہتمام کے ذمہ میں آتے ہیں۔ یہ نظر تنقیدی تحریریں اس قسم کے مفروضوں سے بھری پڑی



ہیں۔ ان میں سے چند مثالیں درج ذیل ہیں، تاکہ یہ اندازہ ہو سکے کہ اس معاملے میں کتنی بے پروائی سے کام لیا گیا ہے۔

(۱) فرمایا گیا ہے کہ:

”مردچہ اسلامی بینکوں میں آتی  
ہے معاملات اور معاملات  
پائے جاتے ہیں کہ جن کے  
تاجرانہ ہونے میں کسی کو شک و  
شبہ نہیں ہو سکتا، مثلاً سودی  
قرضوں کا لین دین، اسلامی  
بینک بینکنگ کنسل کے روز کے  
مطابق اسٹیٹ بینک سے سودی  
قرض لینے اور بعض نجی دسرکاری  
اداروں کو قرضے فراہم کرنے،  
یہ دسرکاری تمسکات خریدنے کا  
پابند ہوتا ہے، بہر صورت سودی  
ادائیگی ہو یا وصولی، دونوں  
تاجرانہ ہیں، جہاں ادائیگی کو  
قرضی مجبوری کہا جائے وہاں  
بھی سودی معاہدے کا مدعا ہوا  
اور ”نہ ہرگز مرفوع نہیں ہوتا۔“  
(مردچہ اسلامی بینکاری ص ۶۰-۳۰)

(۳۰۷)

یہ فقرہ اتنی غلط باتوں بلکہ اہمال کے  
مجموعہ ہے کہ اس پر ائمہ دین الیہم ارجعون  
پڑھنے کے سوا کیا کیا جا سکتا ہے؟ یہ  
ساری باتیں سودی سود غلط اور سراسر  
خلافہ واقعہ ہیں۔ کوئی اسلامی بینک  
اسٹیٹ بینک سے نہ کوئی قرض سود پر لیتا  
ہے، نہ دیتا ہے، نہ کسی نجی یا دسرکاری  
اداروں کو سودی قرض فراہم کرتا ہے، نہ  
دسرکاری تمسکات خریدتا ہے، اور نہ اس پر  
اس قسم کی کوئی پابندی عائد ہے۔ افسوس  
ہے کہ سودی لین دین کا سنگین الزام عائد  
کرتے وقت واقعے کی تحقیق کی کوئی  
ضرورت نہیں سمجھی گئی۔

(۲۰) اسی بات کی عملی صورت بتاتے ہیں ایک تحریر میں فرم دیتا ہے کہ:

"اسٹیٹ بینک کے قانون کے مطابق سرمایہ کا کچھ حصہ سودی قرض کے طور پر اثاثہ بینک کے پاس بیع کرتے ضروری ہے جس کی وجہ سے سارا شرکاء سودی قرض دینے والے بن گئے۔"

اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ غیر سودی بینک بھی یہ رئیس اسٹیٹ بینک کے پاس رکھنا اس پر سود وصول کرتے ہیں۔ انہوں نے یہ کہ یہ تنظیم الزام عائد کرتے وقت بھی واقعے کی تحقیق ضروری نہیں سمجھی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ اثاثہ بینک میں ہر بینک کو اپنے ذریعہ کار کا کچھ حصہ رکھوانے کی پابندی تو ہے، لیکن غیر سودی بینک اس پر کوئی ایسا حصہ بھی وصول نہیں کرتے، بلکہ اس طرح رجوعت ہیں جیسے عام مسلمان اپنی رئیس کرتے اکاؤنٹ میں رکھواتے ہیں۔

(۲۱) اسی تحریر میں فرم دیتا ہے کہ:

"مقام موجود اسلامی بینک اسٹیٹ بینک سے سودی قرض لینے کے پابند ہیں جس کی وجہ سے سب شرکاء سودی قرض لینے کے گنہگار بن گئے۔"

اس پھر سے فقرے میں جو وہ باتیں کہی گئی ہیں، دونوں گمراہ اور واقعے سے بالکل خلاف ہیں۔ اسٹیٹ بینک کی طرف سے ایسی کوئی پابندی کی بھی بینک پر نہیں ہے کہ وہ اس سے ضرور سودی قرض لے۔ اب اس بینکوں کو خاص حالات میں قرض حاصل کرنے کی اجازت دیتی ہے مگر غیر سودی بینکوں سے لئے شرکت پر مبنی ایسا طریق کار ہے جس میں سود

میں سے حصہ سب تحریر سے غور پا چھ کر آپ نے یہ بات میں بیاد پانچھی ہے تو

انہوں نے میری کتاب کو پڑھا اور چاروں  
حیثیتوں میں اس کو ایک اور ایوان میں  
میں نے اپنی بیٹیوں کا حقیقی وارث بنایا  
تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بیٹیوں نے اپنی تحقیق  
کے لیے اپنی بیٹیوں کا کام لیا اور ان کے  
کام کو جاری رکھا۔ ان کے مقابلے کے تحت  
مستشرقین نے ایک ایسا ایوان بنایا جس میں اس وقت کا  
وہابی اسکالر تھا۔

کشمکش ہوگا۔ خطرات پیش آئیں گے۔ چنانچہ  
مستحب لوگوں کو یہ بھی اس بار میں اضافہ بھی  
ہے کہ یہ خوب اس بیلک مائیں پیش ہے  
مور پر قرض لیتے ہیں۔ حالانکہ ان کے  
عالم ہیں۔ اسے قرض لینے کا اس سے  
کوئی تعلق ہی نہیں ہے۔

۱۳۱: قرآن مجید کی آیات

حقیقت یہ ہے کہ دونوں میں زمین  
آسمان و فرق ہے اس کی گتھیں بھی  
۱۹۸۱ء - عربی دنیا کا سفر نامہ  
فیضانِ عربیہ کیا ہے اس کی مثالوں  
مکمل تھی ہے۔

۱۷) فریادِ غم و ہمتِ جاہل  
 "بھٹکے ہوئے مسکراتے معام" سے گنا  
 جسے نہیں ہوتے، غم و کلمات و ادول  
 و اذیتیں پہ تے ہیں، مثلاً: "میں ہر  
 لکھنؤ کا صحرانہ تیار ہوئی ہوں ہے،  
 و موصول کی پہاڑی سے مٹا  
 (س: ۱۷)

یہ بات واقعی کے بالکل عکس ہے۔  
 ”مختار بن قیس“ نے معاملے میں ہے، نہ  
 دھرم کی طرف ہے۔ نہ جو کہ یہ بات  
 اس میں، بالکل ہی ہے۔

(۶) مزید فرمایا گیا ہے کہ:

”اسی طرح اگر کوئی کھانا دار  
ذاریعہ کرائے تو کلائنٹس سے  
فیس نہ جاتی ہے۔“

یہ بات بھی غلط ہے۔ ہاں کئی سال پہلے  
کچھ عرصے تک ایسا ہوا ہے، اور اس کی  
وجہ یہ تھی کہ ملک میں ڈالروں سے سرمایہ  
کاری کی قوت نہ اجازت نہیں تھی، اس  
لئے اگر کوئی شخص ڈالر میں کھانا کھولتا تو  
اس کے ڈالروں کو روپے میں تبدیل کیا  
جاتا تھا، یا ان ڈالروں کو باہر بھیج کر  
سرمایہ کاری کی جاتی تھی، اس منتقلی کے  
اخراجات فیس کی شکل میں وصول کئے  
جاتے تھے، یہ سلسلہ کچھ عرصے رہا، بعد  
میں شریعہ بورڈ کی ہدایت پر بند کر دیا  
گیا۔

(۷) حضرت مولانا مفتی حمید اللہ جان  
صاحب ؒ ظلم اپنے فتوے میں فرماتے  
ہیں کہ: ”اس معاہدہ میں ”ربیع مالم  
بضمن“ کی بہت بڑی قیاحت پائی جاتی  
ہے، وہ اسی طرح کہ بینک گاہک کے  
ساتھ معاہدہ کا معاملہ تعامل کی بنیاد پر ہوتا  
ہے“ نیز کتاب ”سروجد اسلامی بینکاری“  
میں بھی صفحہ ۸۰-۲۲ پر کلمہ ویشیہ کی فرمایا  
گیا ہے۔

حالانکہ معاہدہ کا معاملہ تعامل کی بنیاد پر  
ہرگز نہیں ہوتا، اور نہ میرے علم میں کوئی  
ایسا بینک ہے جو تعامل کی بنیاد پر معاہدہ  
کرتا ہو۔ تفصیل ان شاء اللہ آگے آ رہی  
ہے۔

(۸) فرما رہا ہے کہ:

”مرا نامہ مرزا جی میں ایجاب  
دہوں گی رسم بھی فون کے  
ذریعے دیوٹی ملے۔ پڑھاتی چا  
ہے“ (۱۳/۸)

یہ بات بھی واقف ہے۔ خاص ہے۔ جیسے  
کہ آگے واضح ہوگا، حق جو حق ہوا  
تو پوری ایجاب دہوں گے ذریعے ایجاب  
پڑا ہے۔ کسی فون پر نہیں۔

(۹) فرما رہا ہے کہ:

”انکلیں میں رائج مرا نامہ میں  
پینٹ میں دی اور انکی پہلے نہیں  
آرتا یہ لائٹ کا مہر دہی نہیں  
ہوتا۔ میں نے مرا نامہ ہو گیا  
انکلی میں مرزا جی اور مرزا جی  
کسی مع کے تحت بھی نہیں احمد  
ہے تحقیقت یہ ہے کہ ایسے  
معاہدے کو ”مرا نامہ“ کا نام دینا  
فون کی حیثیت نہیں ہے۔ اور  
ناچ کر شمار ہوتا ہے۔“

یہ بھی واضح ہے۔ کیا بات ہے۔ اور  
واقف کے بالکل خلاف ہے، جیسا کہ  
تائیں آگے آ رہی ہے۔

(۱۰) فرما رہا ہے کہ:

”فون اور گائیک سے مراد  
پینٹ میں ہے۔“

فون نظر میں سے کہیں فون کے ذریعے  
کسی کے عقد کا حدت نہیں نہیں  
مرزا جی اور مرزا جی ہے کہ یہ معاہدہ بھی فون

(۱۱) فرما رہا ہے کہ:

معاہت میں کسی نئے واقعی عقد کا  
احداثہ دیا گیا نہیں ہوا، جس کا  
مطلب یہ ہے کہ فرد واحد  
(کا کہ) بینک کی طرف سے  
خریداری کا مکمل ہے، اور فرد  
اپنے ہی لئے خرید رہا ہے، اس  
لئے اسٹیل بھی ہے۔"

(ص: ۲۴۲-۲۴۳)

(۱۱) فرمایا گیا ہے کہ:

"مراستہ نوید میں پیشگی معاہدہ  
کی رو سے گا کہ وہ اس کو فوراً اپنے  
قبضے اور نمونوں میں منتقل کرنے کا  
پابند ہے، یہاں تک کہ اس خریداری کی  
صورات میں بینک کے تصدیق کو  
پورا کرنے کا پابند بھی ہے۔"

(ص: ۲۳۹)

کے ذریعے ہوتی نہیں، جیسا کہ اوپر  
ذکر کیا گیا، اور وہیں اور انھیں کے ایک  
توڑنے کے سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

یہ بات بھی اگلے کے خلاف ہے۔ جب  
تک گا کہ بینک سے خریداری نہیں  
کرتے اس وقت تک صحیح کی ذمہ داری خود  
بینک پر ہوتی ہے۔ (داخل رہے کہ یہ ثابت  
کرنے کے لئے کہ بینک عنوان خود نہیں  
ایک بینک کی رپورٹ کو ص: ۲۳۹ پر دیکھا  
تس فرمایا گیا ہے کہ اس کا ضروری حصہ  
حذف کر دیا گیا ہے جس کی تفصیل ان کے  
لئے آگے مٹی کے بینک کے نمونہ میں آئے  
لئے نمونے کے تحت آئے گی)۔

(۱۲) فرمایا گیا ہے کہ:

"اسلامی بینک سلیکریٹری رپورٹ  
کو اصل قیمت میں قرار نہیں

یہ بھی صورت حال کی خود تشریح  
ہے۔ واقعہ یہ نہیں ہے۔

کرتا، ایک سے دیکھتا ہے، اور کھاتہ دار کے کل بل سے استفادہ کرتا ہے، اور شریعہ منافع کل رقم کے حساب سے ملے کرتا ہے، اور اپنا حصہ وصول کرتا ہے۔“

(۱۳) فرمایا گیا ہے کہ:

”کھاتہ دار جب کسی اسلامی بینک میں اکاؤنٹ کھولنے جاتا ہے تو اسے یہ نہیں بتایا جاتا کہ اس کے اور بینک کے درمیان ملے پلے والا معاملہ مشارکہ و مشارکہ ہے یا سمجھ اور؟“

(۱۴) فرمایا گیا ہے کہ:

”کر کوئی گاہک بینک کا انگریجمنٹ مانگے تو اسے وہ فراہم نہیں کیا جاتا۔ اس میں کوئی قرآنی دواہی جو اس عقد کی ہے؟“

یہ بات بھی واقعے کے بالکل برخلاف ہے۔ جس فارم کے ذریعے اکاؤنٹ کھولا جاتا ہے، اس میں صراحت کے ساتھ درج ہوتا ہے کہ بینک اس کے ساتھ مندرجہ کا عقد ہو رہا ہے، اور اس کی شرط کا بھی واضح طور پر لکھی ہوتی ہیں۔

یہ بات بھی واقعے کے خلاف ہے۔ جس کے ساتھ جو عقد ہوتا ہے، اس کا انگریجمنٹ اسے نہ صرف فراہم کیا جاتا ہے، بلکہ اس پر اس کے دستخط ہوتے ہیں۔ اس کے بغیر کاروبار کا تصور ہی نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ نوپائیز کے ساتھ چونکہ مندرجہ کا عقد ہوتا ہے، اس لئے اسے وہ عقد فراہم کر کے اس سے دستخط لے

جاتے ہیں، اور جن نوٹوں سے آگے  
مراجہ یا اجارہ یا مشارکہ کا عقد ہوتا ہے،  
انہیں وہ عقود فراہم کئے جاتے ہیں۔  
چونکہ مضارب میں کام کی تمام تر ذمہ  
داری مضارب پر ہوتی ہے، اس لئے  
پارٹنر کو (جو زب المال ہے) آگے  
کے عقود فراہم کرنا کچھ ضروری نہیں، البتہ  
اگر کوئی دیکھنا چاہے تو کوئی ممانعت بھی  
نہیں۔ اگر کوئی چاہے نہ دیکھائے، خاص  
طور پر ایسے لوگوں کو جو اس کی شرعی  
حیثیت سمجھنا چاہتے ہوں تو اس کا یہ طرز  
عمل غلط ہے، لیکن اس سے جہالت عقد  
لازم نہیں آتی، کیونکہ اس عقد میں وہ  
فریق نہیں ہے۔

یہ بات بھی واقعے کے بالکل خلاف  
ہے۔ بینک اپنے انتظامی اخراجات نفع  
سے منہا نہیں کرتا، اور جس عبادت سے  
یہ نتیجہ نکالا گیا ہے، اس کا نفع کی تقسیم  
سے کوئی تعلق نہیں ہے، بلکہ وہ بینک کی  
دوسری خدمات مثلاً چیک ہب جاری  
کرنے یا ذرائع جاری کرنے وغیرہ

(۱۵) فرمایا گیا ہے کہ:  
”بینک نفع میں سے اپنے انتظامی  
اخراجات اور انتظامی فیس یا مضاربہ  
لمیں وغیرہ منہا کرے گا۔ اس کے بعد  
نفع حصہ شد و شرح کے مطابق ٹا بک اور  
بینک (ربہ المال اور مضارب) کے  
درمیان تقسیم ہوگا۔ (نمبر ۲۰۵، ۲۰۴، ۲۰۳)



سے متعلق ہے۔ زبان پھر مضاربہ نہیں کا  
تذکرہ فرمایا گیا ہے جس کا اولیٰ دیوانہ  
نہیں ہے۔

(۱۶) فرمایا گیا ہے کہ:

”وہی (Weichaya) کا اصل  
مضمیمہ جس کی تمہیر یوں کی  
ہو سکتی ہے کہ مدت کے اعتبار  
سے رقم کی ویبہ مقرر کرنا۔“

مالاکنہ وہی کی یہ تجربہ واقعے کے داخل  
خلاف ہے۔ وہی کا مطلب اس کے سوا  
چھ نہیں کہ ایک شریک کی شرح متوقع  
دوسرے شریک سے کم یا زیادہ ہو۔ یہ  
تفریق کسی بھی بنیاد پر ہو سکتی ہے۔

(۱۷) نیز آگے فرمایا گیا ہے کہ:

”کسی فرم پر ہر ایک میں  
نہ خیر سے شریک بننے والے یا  
مقررہ مدت سے پہلے شریک کو  
”وہی“ کی بنیاد پر رفع و بنا  
بندی کی طور پر شریک لایا اور  
حقیقت و نتیجہ کے اعتبار سے  
”وہی“ کی بنیاد پر شکلی  
اور تردیدی رفع کی صورت میں  
ہے۔“ (ص ۱۱۰)

حقیقت یہ ہے کہ وہی یا وزن ہر عقد  
شرکت کی ابتدائی میں مقرر ہو چاتا ہے  
کسی کے تاخیر سے آنے سے اس کا کوئی  
تعلق نہیں ہے۔

(۱۸) فرمایا گیا ہے کہ:

”مخلص کو کوئی (یا اس کے  
اعضاء، وارکان یا جس از وقت

یہ بات مستطابہ انکاری کے طور پر پوچھی  
گئی ہے۔ جس کا تاثر یہ آیا گیا ہے کہ  
یہ صورت میں باقی شکاک کے اصول

مشاور۔ شریک بننے والے شخص کا حصہ بقیہ شرکاء کے لئے ہے جب شریک تاج ہے تو یہ اس خریداری کی وجہ سے بقیہ شرکاء کے حصوں میں کوئی اضافہ ہوتا ہے اور انہیں دیا بھی جاتا ہے۔“  
(ص: ۱۹)

میں خود نہیں دوتا، تاکہ یہ بات بھی واضح کر دے کہ ان کے مال کا حصہ نہیں ہے۔ مال ہی ہے اس کا حصہ۔ یہ بات ہے۔ اور اس خرید سے ہوئے حصے میں کوئی سب شرکاء شریک ہوتے ہیں۔ نہ ہونے اس پر یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ وہ اس حصے میں شریک نہیں ہوتے؟

(۱۹) فرمایا ہے کہ:  
”اب تک فائدہ ہوتا رہے، پیکر اور ہیکر برابر کے حصہ دار بنے رہیں، اور جب دیکھ لیا جائے تو پیکر محدود ذمہ داری کا سہارا لیتے ہوئے بہت سے حقوق سے فارغ الذمہ ہو جائے۔“ (ص: ۱۹)

یہ بات بھی مدد دہانہ کی کا مطلب نہ سمجھنے کی جاتی ہے۔ محدود ذمہ داری کے تصور سے قانون مضامین نے احکام داری کے تحت یہ کوئی اثر نہیں پڑتا یہ بات تو غلط ہے کہ اب تک کا دہانہ میں قلعہ دہانہ سب اہل اور مضارب اس میں شریک ہوں، اور اگر حقیقی نقصان ہو جائے تو مضارب فارغ الذمہ ہوتا ہے۔ اس میں محدود ذمہ داری کو اثر نہیں ہے۔ اس کے نقصان مضارب کی غفلت یا کوتاہی کا نتیجہ ہے تو اس کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس نقصان کو پہچانے۔ اور ”محدود ذمہ داری“ کا تصور اس ذمہ داری کی نفی نہیں کرتا، بلکہ اس کے ان شاء اللہ اہل ذمہ داری سے واضح ہوتا ہے۔

رو (۲) یہ حد سے مٹتی میرا اللہ ہوں  
صاحب مظلوم کی "یہ میں فرمایا کیا ہے  
کے:

"چونکہ وراثہ مقدس سے نفع ہر  
کے سب مملوک نہیں ہوتا، اس لئے  
انہوں نے یومیہ نفع کی "تقسیم کا  
ایکہ نو بیواں پیش کیا ہے۔"

یہ بات بھی مٹتی، کہ خلاف ہے نفع کا  
تساوی ہر حد کے شروع میں تقسیم  
ہوتا ہے کہ رہا یہ سوال کہ نفع کا کتنے  
فی سہ حصہ دیا جائے گا، اور مندرجہ یعنی  
بیکہ کہ کتنے فی سہ۔ یہ بات ہر حد  
کے شروع میں سے ہو جاتی ہے۔ چہ  
اس تناسب نے مطابق نفع کی تقسیم کے  
نئے یومیہ پیر وار ہ ایک حسابی غریبہ  
تعمیر کیا تھی۔ یہ جس کی تحصیل ان شاء  
اللہ تعالیٰ اپنے موقع پر آئے گی۔ اس  
طریقے کی وجہ سے نفع کے تناسب میں  
کوئی جہالت پیدا نہیں ہوتی، نفع ہر  
حالت میں اسی طے شدہ تناسب سے  
تقسیم ہوتا ہے، اور نہ نفع کی مقدار معلوم  
نہیں ہوتی، اور نہ یہاں مملوک ہوں بھی  
نہیں چاہتے، ورنہ وہ ہو چکے گا۔

اس کا ایک اثر یہ ہے کہ مملوک سے مملوک  
کی شراعتیں بیان کرتے ہوئے لکھا گیا  
ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو پانچواں حصہ  
ان کے حصہ اور ان کے حصے میں دیا جائے گا۔

لیکن یہ یوں نہیں فرمایا کہ اس میں سے  
اور جو ایسے کا حصہ تھا، اور مراد  
موجودہ کا حصہ اور نہ اسے کیا حلق  
ہے کہ بہت غور کرنے کے بعد بھی مراد  
موجودہ میں سے ہو جائے گا کوئی پتہ نہ ہو

دور موجد نہیں، جیسا کہ آپ مراد  
موجد کی بحث میں لے کر اللہ پر نہیں  
کے۔

اول تو گاڑی میں مراد موجد کا معمول  
نہیں ہے، بلکہ ایجاد ہوتا ہے جس میں  
گاڑی ایک نئی ملکیت میں رہتی ہے، بلکہ  
نئی طرح کے احوال میں نہیں، اور اگر  
مراد موجد ہو بھی، اور گاڑی کے  
تخلیقات میں نئی تخلیق کے لئے رہیں گے  
دیں جائیں تب بھی گاڑی جیسا نہیں  
ہوگا۔ بلکہ اسے نئے اور واجب الادا  
قیمت دوسرے کی جائے گی، باقی رقم  
خریدار کو پس کی جائے گی۔

(۲۲) مراد موجد ہی کی یہ خرابی بھی  
بیان فرمائی گئی ہے کہ:

”خریدار کی دل آزاری، غصہ  
جگہ، قہر کی عدم بردباری کی  
صورت میں گاڑی غصہ کی  
جائے گی تو لاوارز دل آزاری کی  
نوبت بھی آئے گی۔“ (۲۶، ص ۵۷)

یہ عبارت قارئین کی خدمت میں کی  
تھیں کے بغیر باطل ہے۔

(۲۳) نیز مراد موجد ہی کی ایک خرابی  
یہ بیان فرمائی گئی ہے کہ:

”تجربہ اور رشوت کا ارتکاب،  
یونکہ خریداری میں سناکھ میں  
دیکھنے کی خاص پیش کے سامنے  
پے فرضی اے شے ظاہر کرے  
کا، بددلی اور غش سے یہ بھی  
معلوم ہوا ہے کہ ایسے موقع پر

بیکرز خود اپنے گاہک سے کہتا  
ہے کہ تم اپنے فرنی ایڈلے  
تیار کرو، پھر آج کل کے زمانے  
میں تحقیق کرنے اور بصورت دور  
دشوت جیسے گھٹاؤ نے جرم کا  
درتباب بھی کرے گا۔

(یونیس: ۲۰۱)

یہ ساری باتیں وہ ہیں جن کا اجتہاد و استنباط کوئی حق نہیں ہے جس میں  
الختلاف والے کی گنجائش ہو۔ ان کا تعلق و اتوات سے ہے اور جو شخص چاہے جب  
چاہے اس وقت کی تہہ بن کر سٹل ہے کہ یہ ساری باتیں سراسر غلط اور بے بنیاد ہیں۔

## بندے کی طرف غلط نسبت

پھر یوں تو بندے کی مختلف تحریروں کو خود ایسی تشریحات کے ساتھ چنانچہ پیش  
کیا گیا ہے جو خود میرے حاشیہ سفیدی میں بھی نہیں آئیں، لیکن ایک جگہ تو اس معاملے  
میں تو محدود پامال کر دی گئی ہیں، چنانچہ فرمایا گیا ہے کہ:

”اسلامی بینکوں کو جائز کہنے والے حضرات بھی اس حقیقت کا  
عتراف اور انہماک بھی کرتے ہیں کہ مذهب اسلامی بیک مکمل  
حلال اور خاص اسلامی ہیرئ نہیں، بلکہ کچھ حلال اور کچھ حرام  
ہے۔ ان کے بقول اسلامی بینکوں میں سودی اور غیر سودی  
معاملات کی شرح، واقعی بینکوں کی یہ نسبت کم ہے۔ اس لئے یہ  
”آہون سود“ ہونے کی بنا پر اسلامی بیک ہے، اور اس کے

ماتحیہ معاملات کو ناشر جامہ کر ہے۔ (نور: ۵۳)

یہ بات نقل کرتے ہوئے ”چار کنجے والے حضرات“ کا شرچہ اعتراضات سے نام نہیں لیا۔ لیکن حاشیہ پر، مابنامہ ”نمائے شامی“ کے کسی مضمون کا حوالہ ہے جو میری طرف منسوب ہے۔ نیز اگلے فقرے میں چونکہ بندے کا ذکر ہے۔ اس لئے مذکورہ بالا قول کی نسبت میری طرف ہی ہوتی ہے۔ اب میں عرض گزار ہوں کہ کیا میری کوئی ایسی تحریر پیش کی جاسکتی ہے جس میں بندے نے وہ بات کہی ہو جو اوپر کے اقتباس میں نقل کی گئی ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ یہ بات میں نے زندگی بھر کبھی نہیں کہی کہ جن غیر سودی پیشوں کے بوز کا میں نے فتویٰ دیا ہے۔ ان میں ”کچھ معاملات حلال اور کچھ حرام ہیں“ اس لئے یہ ”اہل سود“ ہے، اور میں اس بات سے اللہ تعالیٰ کی پناہ مانگتا ہوں کہ کبھی ایک پیسے کے سود کو بھی انہوں سوداگوں، جبکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے رہا کے ایک درہم کو بھی بہت سی بدکاریوں سے بدر قرار دیا ہے۔ کسی شخص کی طرف بے بنیاد بات منسوب کر کے شائع کرنا جو اوپر کی کسی حد میں آتا ہے۔ حاشیہ پر جس مابنامہ ”نمائے شامی“ مراد آباد فردوسی ص ۳۰۳ کا حوالہ دیا گیا ہے، میں نے اس بندے کے لئے کبھی کوئی مضمون نہیں لکھا، نہ آج تک یہ رسالہ دیکھا جس میں یہ مضمون شائع ہوا ہے۔ البتہ سینے میں آیا ہے کہ بعض حضرات نے میری اس ”کُتُب کو جو کہ کمرہ میں بعض علماء سے ہوتی تھی، مابنامہ ”نمائے شامی“ کے جوڑے سے ذکر فرمایا ہے۔ اس کی حقیقت میں اوپر ”جدہ جہد کے مختلف مراحل“ کے زیر عنوان بیان کر چکا ہوں۔ اور اس میں بھی یہ بات ہرگز نہیں کہی گئی جو اوپر کے اقتباس میں بندے کی طرف منسوب کی گئی ہے۔ میں نے چونکہ وہ رسالہ اب تک نہیں دیکھا، اور نہ محض حضرات میں سے کسی نے میرے پاس بھیج کر یہ تصدیق چاہی کہ جو باتیں اس میں انڈیو کے عنوان سے کہی گئی ہیں، وہ واقعی میں نے کہی ہیں یا نہیں، بلکہ بعض حضرات سے جنہوں نے اپنی تنقید میں اس کا حوالہ دیا ہے، میں نے درخواست کی کہ

دوسرے جس کا آپ نے حوالہ دیا ہے۔ آپ نے پاس موجود بڑے بڑے کرم و دیہ اس کی ایک کافی مجھے بھیج دیں، تاکہ مجھے پتہ تو چلے کہ اس میں کیا لکھا ہے۔ لیکن وہ نموں نے نہیں بھیجی۔ اول تو جہاں تک مجھے یہ دہشتہ لونی باقاعدہ دیا جاتا ہے، ایک غیر رسمی شکستہ تھی، اور اگر اعتراض ہو جی تو یہ تجزیہ سب کے سامنے ہے کہ ایسا اوقات اس میں اعتراض دینے والے اپنے انداز میں دوسرے کی بات نقل کرتے ہیں جس میں بشرط غلطیوں بھی آجاتی ہیں، اس لئے اس کو میری طرف منسوب کرنے سے پہلے تصدیق ضروری تھی۔ بہر حال اس نے کسی چیز کو "انہوں" کا کہہ کر بھیجی جائز نہیں لیا، اور یہ مجھ پر سراسر اتہام ہے۔

یہاں ایک اور فہموسناک واقعہ ذکر کر دینے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں جس کا ان مترجم ناقدین نے بھی ذکر فرمایا ہے۔ بلکہ شاید اپنی تحقیدوں کا بڑا وارہ دار اس پر رہا ہے۔ زائر ارشدہ زمان صاحب میرے ایک دوست ہیں، ملک کے نمایاں ماہرین معاشیات میں ان کو شمار ہوتا ہے، اور حسب میں نے معاشی مسائل پر دو تقریریں کی تھیں جو اسلام اور جدید معیشت و خجاء کے نام سے شائع ہوئی ہیں تو ان تمام تقاریر میں انہوں نے میری معاذت بھی فرمائی تھی۔ انہوں نے تقریر پانچ سائ پہلے ایک غیر سودی ادارت میں اکاؤنٹ کھولا تو ان کے کچھ کاغذات کا بھی جائزہ لیا، جن میں انہیں متعدد باتیں ان اصولوں کے خلاف محسوس ہوئیں جو میں نے اپنی تحریروں میں بیان کی تھیں۔ اس کے انہوں نے میرے نام ایک مفصل تحریر بھیجی، اور خود میرے پاس تشریف لائے، اور جہاں تک مجھے یاد ہے مجھ سے محبت کہا کہ یہ میرے اشکالات ہیں، لیکن آپ چونکہ مصروف بہت ہیں، اس لئے اگر آپ یہ اپنے صاحبزادے مولانا عمران اشرف صاحب کے حوالے کر دیں تو میں ان کے ساتھ مل کر بات کراؤں گا، اور اگر کسی چیز میں غلطی ہوئی تو آپ سے رجوع کر لیا جائے گا۔ چنانچہ میں نے وہ تحریر خود ان کی خواہش کی بنا پر اپنے بیٹے مولوی عمران اشرف خان کے حوالے کر دی،

اور مشن ہو گیا کہ اگر کوئی بات ان کی بائیں کفٹ و شلیر کے نیچے میں مشورہ طلب آنے کی تا یہ مجھ سے بات کر لیں گے۔

معاملہ ان کے سپرد کرنے کے بعد اپنی مسرور قیامت اور اسلئے کی کثرت میں ٹھنکے یاد بھی نہ رہا کہ من سے پوچھتا کہ اس تحریر کا کیا ہوا؟ دوسری طرف مولوی عمران اشرف سندھ کا تہذیب ہے کہ وہ اسٹیم صاحب اس کے بعد میرے ساتھ بیٹک بھی گئے، وہ ان کے ساتھ پھر نشستیں ہوئیں، اور شاید اکی ٹیبل کے ذریعے آجھ خط و کتابت بھی رہی، اس کے بعد ڈاکٹر صاحب سے ملاقاتیں بھی، ہیں، مسدوی بیچکاری کے موضوع پر کانفرنسوں میں ان کا ساتھ رہا، اور پھر اس سوال سے کا کوئی ذکر نہیں آیا جس کی وجہ سے ان پر یہ تاثر ہوا کہ اب اس سوال سے نا تحریری جواب دینے کی ضرورت نہیں ہے، اور بات ختم ہوئی، ہے۔ لیکن یہ واقعہ ہے کہ مذکورہ بالا واقعہ کی بنا پر اس سوال سے کا تحریری جواب نہیں دیا گیا تھا۔ اس واقعے کے تقریباً چار سال بعد یہ سوال نامہ موجودہ مقدمین کے پاس پہنچا تھا۔ اور انہوں نے یہ سمجھ کہ یہ ایک ایسے شخص کا نکلا ہوا ہے جو نابالغ خیالات بھی ہے۔ اور اس کا میرے ساتھ تعلق بھی رہا ہے، اور چونکہ میری طرف سے اس سوال سے کا کوئی تحریری جواب نہیں دیا گیا تھا، تو یقیناً وہ باتیں اس میں درج ہیں، اور سو فی صد صحیح ہیں، چنانچہ اسی سوال سے میں جواب میں لکھی ہوئی تھیں، نے نو ان حضرات نے تجربہ سودی بیچکاروں کے ہمیں طریق کار پر حریف کرنا بھی کر اپنی عقید کی بنیاد بنایا، اور نہ کہ خود ان کی تحقیق کی ضرورت تھی، اور نہ بھی سے پوچھا کہ تم نے اس تحریر کا جواب کیوں نہیں دیا تھا؟ بعد میں جب ان حضرات کی طرف سے فتویٰ شائع ہوا تو ڈاکٹر ارشد زمان صاحب نے اس پر اظہار افسوس کیا، اور مجھے ایک خط لکھا جسے افسوس ہے کہ میں اس سے نظر نہیں کر سکا کہ انہوں نے مجھے اس کی اجازت نہیں دی ہے، اور پھر وہ مجھ سے ملاقات کے لئے بھی تشریف لائے، اور انہیں باتوں کا اعادہ فرمایا تو انہوں نے مجھے فتویٰ کے سلسلے میں اپنے خط میں لکھی تھیں۔



اسے آپ میری غلطی کہہ دیجئے کہ وہ سوال نامہ اپنے بیٹے کے حوالے کرنے کے بعد مجھے یاد بھی نہ رہا، اس لئے میں اس کے بارے میں کچھ مضمون بھی نہ لکھا، لیکن بعد میں جب میں نے اسے دیکھا تو اس میں بھی اکثر باتیں ان غلط فہمیوں پر مبنی تھیں جن کا ذکر اوپر کے جدول میں گذرا ہے، اور بعض کا ذکر آگے آئے واں ہے۔ اور جو چند باتیں صحیح تھیں وہ ایسی تھیں جن سے معاملے کی شرعی حیثیت پر کوئی خاص فرق نہیں پڑتا تھا، اور بالکل بعد میں تبدیل بھی کر دیا گیا تھا۔ یہ تحدیدیں اسکے پیرسٹان بعد اسی نکسین ساری بنیاد انہی قدیم فتوہ پر رکھی گئی جن کا حوالہ اکثر ارشد زماں صاحب نے اس تحریر میں دیا تھا۔

جوشید میں اس قسم کی خلاف ورزیاں اور بد تحقیق باتوں اور غلط نسبتوں پر مشتمل ہوں، ان کا درجہ استناد ظاہر ہے لیکن چونکہ ہم جہاں اس بحث میں متعدد شرعی اور فقہی مسائل بھی زیر بحث آئے ہیں، اور بعض تحریریں ایسی بھی ہیں جن میں مجموعی طور سے صرف علمی مباحث پر اکتفاء کیا گیا ہے، اس لئے متعلقہ مسائل پر گفتگو بھی مناسب معلوم ہوئی ہے جو ذیل میں آ رہی ہے۔ **وَأَسْأَلُ اللَّهَ تَعَالَى أَنْ يُوَفِّقَنِي لِمَا يَجِبُهُ وَبِرْضَاهُ وَبِعِصْمَتِي مِنَ التَّوَلَّى وَالْخَطَلِ۔**

## غیر سودی بینک اور حیلے

بنیادی طور پر موجودہ غیر سودی بینکاری کی حرمت کی جو دلیل بارہ مزدوروں سے پیش کی گئی ہے، وہ یہ ہے کہ یہ سارا کاروبار حیلوں پر چل رہا ہے، اس لئے نہ صرف حرام ہے، بلکہ کھلے سودی بینکوں کے کاروبار سے زیادہ حرام ہے۔

اس دلیل کا صنفی یہ ہے کہ غیر سودی بینکوں کے سارے طریقے حیلوں پر مشتمل ہیں، اور کبریٰ یہ ہے کہ یا تو ہر حیلہ ناجائز ہے، یا حیلوں کو کاروبار کا معمول بنانا ناجائز ہے۔ حالانکہ یہ دونوں مقدمات درست نہیں ہیں۔ نہ غیر سودی بینکاری کے ہر طریقے کو حیلہ کہا جاسکتا ہے، اور نہ ہر حیلہ ناجائز ہوتا ہے۔

اس وقت غیر سودی بینکوں میں جو طریقہ سب سے زیادہ رائج ہے، وہ مراہجہ مؤجلہ کا طریقہ ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جس تاجر کو کوئی سامان خریدنا ہوتا ہے، وہ بینک سے ادھار خرید لیتا ہے، اور بینک اُس وقت کے بازاری نرخ کے مقابلے میں کچھ زیادہ قیمت پر اُسے بیچ دیتا ہے۔ مثلاً کسی صنعت کار کو زرودی کی ضرورت ہے، لیکن اُس کے پاس خریدنے کے لئے فوری طور پر پیسے نہیں ہیں۔ اس وقت تو سودی بینک اُسے پیسے قرض دے کر سود وصول کرتے ہیں، لیکن غیر سودی بینک اُس کو پیسے دینے کے بجائے زرودی بازار سے خرید کر اُسے زیادہ قیمت پر ادھار بیچ دیتا ہے۔ چونکہ اس فرد منتحلی میں بینک اپنی لاگت پر ایک طے شدہ شرح سے اپنا نفع رکھتا ہے، اس لئے اسے مراہجہ کہا جاتا ہے، اور چونکہ فروختی ادھار ہوتی ہے، اس لئے وہ مراہجہ مؤجلہ ہوتا ہے۔ بعض حضرات اسے سود کا حیلہ قرار دے کر ناجائز فرماتے ہیں،

یونکہ اس میں اوجھار بیچ کر نے کی صورت میں نقد سے زیادہ رقم نکالی جاتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ چونکہ اس میں اوجھار کی وجہ سے قیمت بڑھاتی گئی ہے اس لئے یہ سود یا سود کے مشابہ ہے۔ چنانچہ فرمایا گیا ہے:

”مراہمہ اور اجارہ کے مرتبہ محدود طریقی کار کے سودی صہ اسلامی اور خالص ملاں ہونے کا کوئی بھی دعوے دار نہیں، کسی نہ کسی حد تک سود کے شبہ یا سود کے ساتھ مشابہت کے تقریباً سب قائل ہیں، جس کا کوئی علم اشتباہ کا ہے، اس لئے ہم یہ کہتے ہیں کہ اجارہ اور مراہمہ کی بنیاد پر اسلامی بینکوں کی سرمایہ کاری سود کے شبہ، مشابہت اور اشتباہ کی وجہ سے ناجائز ہے۔ یونکہ باب الربا میں ”شہید الربا“ حقیقت ربوا کا حکم رکھتا ہے۔“

نیز آگے فرمایا گیا ہے کہ:

”مراہمہ اور اجارہ کے کئی معاملات میں صحیح عقد اور توسیع کا سہارے کر قابل ٹیس قائم کیا ہے، مثلاً اجباری تصدیق وغیرہ، حالانکہ صحیح عقد اور توسیع کے قاعدے وہاں کا رد ہوتے ہیں جہاں صحت عقد کے بعد سارے عقد ختم ہو چکے ہوں۔ صرف ایک پہلو رکاوٹ بن رہا ہو، یعنی یہ نکاحات جزدی ہو، کلی اور مصنوعی نہ ہو۔ جس مسئلے کا کل اور اصل ہی صحیح خصوص بنیاد نہ رکھتا ہو، اس معاملے میں خساد کا پہلو غالب اور صحت کا پہلو مغلوب ہو تو وہاں صحیح عقد یا توسیع کا سہارا نہیں لیا جاسکتا۔“

مزید ارشاد ہے:

”جبکہ اجارہ اور مراہمہ کی بذات خود مستقل معاملہ کی حیثیت ہی

تسلیم نہیں، ان بینوں کو اپنا رواج پذیر ہونا اور کارآمد بنانا محض  
 ”حیلہ“ ہے، اگر بھریلوں کے لئے بھی صحیح عقد و توسع کا مبارک  
 لیں تو یہ بھکاری سے بیکہ ناگئے کے مترادف ہوگا۔

جس طرح یہ بات قابل تسلیم ہے کہ اجارہ اور مرابحہ کو بصورت  
 ”حیلہ“ کے اختیار کیا ہے، اسی طرح یہ بات بھی ناقابل انکار  
 ہے کہ جو معاملات حیلہ سازوں پر مبنی ہوں وہ فساد سے خالی  
 نہیں ہوتے، خواہ یہ فس: ”عقد“ کے اعتقاد پذیر ہونے اور عقد  
 و قیامت میں ناکارہ بننا ہو یا نہ بننا ہو، معاملات ذمہ دہ کے ذکر  
 کرو، حکم کی زد سے مراد ہی اور اجارہ کو مرابحہ اسلامی ٹیکس میں  
 بطور طریقہ تصویب اختیار کرنا، ”اکل ہا بائعین“ (دوسرے کے مال  
 کو ناحق چھیننے) کے ذمہ میں داخل ہے۔“

(مرآۃ اسلامی بینکاری ص: ۲۳۱)

واقعہ دراصل یہ ہے کہ پچھلے تمام فقہائے کرام کے برعکس ہمارے ذمہ نے  
 میں کچھ حضرات نے یہ دعویٰ فرمایا ہے کہ اوجہ بیع میں عقد سے زیادہ قیمت مقرر کرنا  
 ناجائز ہے۔ اس موقف کی سب سے بھرپور وکالت حضرت مولانا محمد طاہرین صاحب  
 رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے متعدد مضامین میں فرمائی ہے اور جن صاحب نے ”مرابحہ  
 اسلامی و بینکاری“ کے نام سے یہ تحریر لکھی ہے، انہوں نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے  
 ابتدا میں فرمایا تھا کہ:

”یہ رائے اپنی جگہ خوب دینی ہے، اور صاحب مذکور کے مصداق  
 کی طرف دعوت فکر بھی ہے۔ یہ نقطہ نظر معروف اسلامی اقتصاد  
 ویر حضرت مولانا محمد طاہرین صاحب رحمہ اللہ اور ان کے ہم  
 خیال اہل علم (۴) کا ہے۔“

بعد میں جب یہ تحریر ”مرکزہ اسلامی بینکاری“ کے نام سے شائع ہوئی تو اس سے معروف اسلامی اقتصادی ماہر حضرت مولانا محمد طاہر صاحب رحمہ اللہ کا نام کسی مصلحت سے حذف کر دیا گیا، لیکن یہ حقیقت اپنی جگہ ہے کہ یہ ان کا نقطہ نظر تھا، بلکہ اسی کتاب میں یہ بھی مذکور ہے کہ وہ مراہجہ مؤجل ہی کو نہیں، مراہجہ مطلقہ کو بھی ناجائز فرماتے تھے۔

لہذا یہ ساری بحث یا تو حضرت مولانا طاہر صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے اس نقطہ نظر پر مبنی ہے کہ ادھار کی وجہ سے قیمت میں اضافہ جائز نہیں ہے، یا اس بات پر کہ یہ ایک حیلہ ہے جس کا عمومی استعمال نامناسب ہی نہیں، بالکل ناجائز، حرام اور اکل بالباطل کے زمرے میں داخل ہے۔

حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ اگر واقعی بیع ہی مقصود ہو، یعنی پیسوں کے عوض کوئی سامان بیچا ہو، اور اُس صورت میں ادھار بیچنے کی وجہ سے قیمت زیادہ لگائی جائے، تو اپنی ذات میں یہ کوئی حیلہ نہیں، بلکہ جائز بیع کی ایک قسم ہے، جس کے جواز پر چاروں فقہی مذاہب متفق ہیں، بشرطیکہ قیمت عقد کے وقت ہی متعین ہوئی ہو، اور اس میں کوئی ابہام نہ رہا ہو۔ حیلہ عام طور سے وہ ہوتا ہے جہاں اصل مقصود تو کچھ اور ہو، اور محض خانہ باری کے لئے کوئی دوسرا معامہ کر لیا گیا ہو۔ بعض لوگوں نے مراہجہ مؤجل کو ایسے ایسے طریقے سے استعمال کرنے کی کوشش کی جس میں اُس کی شرائط پوری نہیں ہوتی تھیں، مثلاً کچھ عرب ممالک میں اُسے کریڈٹ کارڈ میں استعمال کرنے کی تجویز ہوئی، اور سن ۱۹۸۱ء میں پاکستان میں اُس کا حیلہ لگا دیا گیا تو اُس وقت میں نے اُسے حیلہ بھی کہا اور اُس پر سخت تنقید کی۔ لیکن جب خریداری واقعی مقصود ہو تو وہ بذات خود حیلہ نہیں ہے۔

غیر سودی بینکاری میں جن لوگوں کے ساتھ مراہجہ کیا جاتا ہے، وہ حقیقتاً اس چیز کی خریداری چاہتے ہیں، اور بینک ان کو وہی چیز بیچتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی شخص کو کوئی

خریداری کر لی نہ ہو، تو اس کے ساتھ ساتھ زمین، دوسکتا ہاں اگر مرہم کو تو رتی آٹیلے  
اشٹماں کیا جائے تو وہ بیفک حیلہ ہوتا ہے۔ اگرچہ بعض شرانہ کے ساتھ وہ بھی جائز  
ہے۔

## اُدھار بیع میں قیمت زیادہ کرنا عہد رسالت میں

یہ بیع جس میں اُدھار کی وجہ سے قیمت زیادہ وصول کی جائے، نہ صرف  
ائمہ اربعہ کے مذہب میں جائز ہے بلکہ اس کا جوڑ ثورق ابن کریمؒ سے ثابت ہے۔  
جو مشرکین سود کی حرمت کو تسلیم نہیں کرتے تھے، قرآن کریم نے ان کا یہ اعتراض نقل  
فرمایا ہے کہ:

”اَلَمْ نَجْعَلِ الْيُسْعُقَ حَرَامًا“ (سورۃ البقرہ: ۲۷۵)

یعنی ”بیع بھی تو سودی کی طرح ہے۔“

ان کا کہنا یہ تھا کہ اگر بیع جائز ہے تو سود بھی جائز ہونا چاہئے۔ متعدد  
روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں بیع سے ان کی مراد وہ بیع تھی جس میں اُدھار کی  
وجہ سے بیچنے والا قیمت میں اضافہ کرتا تھا۔ ان کا کہنا یہ تھا کہ جب اُدھار بیع  
کرتے وقت کوئی شخص قیمت میں اضافہ کرتا ہے، اس وقت تو آپ اس کو جائز کہتے  
ہیں، لیکن اگر وہ وقت پر قیمت ادا نہ کر سکے، اور بیچنے والے سے مزید مہلت مانگے،  
اور اس وقت بیچنے والا اس سے یہ کہے کہ اس مہلت کے بدلے میں بڑھادی تو اس کو  
آپ سود کہہ کر حرام قرار دیتے ہیں، لہذا یہ دہرا معیار معلوم ہوتا ہے۔ اسی کے جواب  
میں اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے کہ: ”اَخْلَصَ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الْيُسْعُقَ“ یعنی ”بیع کو اللہ  
تعالیٰ نے صاف قرار دیا ہے، اور دہرا کو حرام کیا ہے۔“ اس میں بیع کا لفظ اگرچہ عام  
ہے جو نقد اور اُدھار ہر طرح کی بیع کو شامل ہے، لیکن اس کا شان نزول وہی بیع ہے  
جس پر انہوں نے سود کے مشابہ ہونے کا اعتراض کیا تھا، اور جس میں اُدھار کی وجہ

نے قیمت میں اضافہ کیا جاتا تھا۔ اس آیت کریمہ کا یہ شان نزول متعدد تفسیریں سے مروی ہے۔ حضرت سعید بن جبیر رحمۃ اللہ علیہ اس آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

”فہو الرجل اذا حل ماہ علی صاحبہ فبقول المظلوب للظائب: زدنی فی الاجل وازید علی مالک۔ . . . . . فاذافعل ذلک قبل لہم: ہذا ربنا، فدلوا سواء علی ان زدنا فی اول البیع او عند محل المال فہما سواء۔ فذلک قولہ تعالیٰ: ”قالوا انما البیع مثل الربوا“ نقول لہم ان زدنا فی اول البیع او عند محل المال فہما سواء۔ . . . . . فاکذبہم اللہ تبارک لبقولہم ان زدنا فی اول البیع او عند محل المال فقال: ”واحل اللہ البیع وحرّم الربوا“ تفسیر ابن نئی حاتم ۲: ۵۵۵ مکبہ مصطفیٰ آباد

”اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ جب ایک شخص پر واجب مال کی دو اشیا کا وقت آتا تو بیوپار اپنے دلی سے کہتے کہ میری یہ دو چیزیں اضافہ کر دو، مگر تمہارے پاس (یعنی قیمت) میں اضافہ کر دوں گا۔ جب وہ ایسا کرتا تو کہا جاتا کہ یہ بربہ ہے۔ اس پر انہوں نے کہا کہ چاہے ہم بیع کے شروع میں اضافہ کریں یا بعد آنے کے بعد، دونوں باتیں برابر ہیں۔ اس بات کو اللہ تعالیٰ نے اس طرح نقل فرمایا ہے کہ: ”انہوں نے کہا ہے کہ بیع بھی تو رہا کی طرح ہے۔“ کیونکہ انہوں نے یہ کہا تھا کہ چاہے ہم بیع کے شروع میں اضافہ کریں یا بعد آنے پر، دونوں باتیں برابر ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ان کی یہ کہہ کر تردید کرنا کی کہ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے اور بربہ کو حرام کیا ہے۔“

حضرت آزادہ رحمۃ اللہ علیہ جاہلیت کے رہا کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے

ہیں:

”إن ربا أهل الجاهلية: يبيع الرجل البيع إلى أجل مسمى، فإذا حل الأجل ولم يكن عند صاحبه قضاؤه، زاده وأخر عنه.“

”جاہلیت کا ربو یا یہ تھا کہ کوئی شخص کوئی چیز ایک معین میعاد تک اُدھار بیچتا تھا۔ پھر جب میعاد آ جاتی، پور خریدار کے پاس ادا کرنے کے لئے پیسے نہ ہوتے تو وہ پیسے بڑھا دیتا اور مزید مہلت دے دیتا۔“

حضرت قادیو سے جاہلیت کے رہا کی تشریح نقل کرنے کے بعد حافظ ابن جریر طبری رحمۃ اللہ علیہ مشرکین کے اعتراض کی تشریح یہ فرماتے ہیں:

”يقولون: إنما البيع — الذي أحله الله لعباده — مثل الربو، وذلك أن المدين كانوا يأكلون من الربو من أهل الجاهلية. كان إذا حل مال أحدهم على غيره يقول الغريم لغريم الحق: زدني في الأجل وأزيدك في مالك. فكان يقال لهما إذا فعلا ذلك: هذا ربا لا يحل، فإذا قبل لهما ذلك قالوا: سواء علينا زدنا في أول البيع أو عند محل المال، فكذبهم الله في قلوبهم فقال: وأحل الله البيع.“ (تفسير ابن جریر ۱۰: ۱۰۳ و ۱۰۴)

اس سے صاف واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں جس بیع کو حلال قرار دیا ہے، اُترجہ العبورۃ لعموم الملقظ لا لخصوص السبب کے قاعدے سے اس میں ہر قسم کی بیع داخل ہے، لیکن شان نزول کی روشنی میں اس کا اولین مصداق وہ



مع ہے جس میں قیمت ادھار ملے گی ہو، خواہ اس ادھار کی وجہ سے قیمت میں اضافہ کر دیا گیا ہو۔ اس طرح ایسی معیجہ و نمس ترستی و فاحشہ اللہ التبع کے تحت جائز ہے۔

## صحابہ و تابعین کے اقوال

چنانچہ جمہور صحابہ، تابعین اور ائمہ مجتہدین سب اس معیجہ کو جائز کہتے ہیں۔ مستفاد ابن ابی شیبہ میں یہ قاضی ملاحظہ فرمائیے :

حدثنا أبو بكر قال نا يحيى بن زكريا بن أبي زائدة عن  
أشعث عن عكرمة عن أبي عباس قال : لا بأس أن يقول  
للمسألة : هي بنقد بكذا وبسبينة بكذا ولكن لا بفتر فأبى  
عن رصا

حدثنا أبو بكر قال نا حفص بن غياث عن ليث عن  
طاوس أنه سمعه قال : لا بأس به إذا أخذ على أحد  
النوعين .

حدثنا أبو بكر قال نا وكيع عن سفيان عن ليث عن  
طارس وعن عبد الرحمن بن عمرو : لأوزاعي عن عطاء  
قالا : لا بأس أن يقول هذا انصرف بالنقد بكذا  
وبالسبينة بكذا ويذهب به عبي أحمدهما .

حدثنا أبو بكر قال نا هاشم بن القاسم قال نا شعيب قال :  
سألت الحكم وجماعة عن الرجل يشتري من الرجل  
الشيء فيقول : إن كان ينقد فكذا وإن كان لا  
ينقد قال : لا بأس إذا انصرف على أحدهما قال :



تھم، حضرت حماد بن ابی سلیمان، حضرت ابراہیم نخعی، حضرت سعید بن المسیب، حضرت قتادہ اور امام زہریؒ سب نے جائز قرار دیا ہے۔ حضرت محمد بن سیرینؒ سے نقد اور ادھار دونوں کی الگ الگ قیمتیں بیان کرنے کی کراہت منقول ہے، لیکن بظاہر اس سے مراد یہ ہے کہ مجلس عقد میں کسی ایک صورت کو متعین نہ کیا جائے۔ چنانچہ امام ترمذیؒ "بیعتین فی بیعة" کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"وفد فسر بعض اهل العلم، قالوا بیعتین فی بیعة ان یقول: ابيعک هذا الثوب بنقد بعشرة، وبنیئة بعشرين، ولا یفارقہ علی احد البیعتین، فان فارقہ علی احدهما فلا یأس اذا كانت العقدۃ علی احد منهما."

(جامع الترمذی، کتاب البیوع، باب ۸، ۱۲۳۱)

چنانچہ چاروں مذاہب نقد اس مسئلے پر متفق ہیں۔ (حوائے کے لئے ملاحظہ ہو المنی لابن قدامہ: ج ۲۹۰، ج ۸، المہموط للسرخیؒ: ص ۸، ج ۱۳، الدسوقي علی المشرح وکبیر: ص ۵۸، ج ۱۳، مغنی المحتاج للشرعیؒ: ص ۳۱، ج ۲)۔

بلکہ شمس المائتہ سرخیؒ اور صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہما نے تو یہ فرمایا ہے کہ ادھار بیچنے کی صورت میں قیمت کی زیادتی تاجروں کی عام عادت ہے، اور تجارت اسی بنیاد پر ہوتی ہے، اس لئے اگر کسی شخص نے کوئی چیز ادھار خریدی ہو تو مراعات میں اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ یہ بات خریدار پر واضح کر دے کہ یہ چیز میں نے ادھار خریدی تھی، ورنہ اس کو یہ ہلکا ہو سکتا ہے کہ جس قیمت پر مراعات ہو رہا ہے، وہ نقد قیمت ہے، اور وہ اس پر نفع دے رہا ہے، اس لئے ادھار خریداری کو واضح نہ کرنا ایسا ہی ہوگا جیسے کوئی شخص اپنی قیمت خرید حقیقی قیمت خرید سے زیادہ بتا کر مراعات کرتا۔ چنانچہ علامہ سرہنسیؒ فرماتے ہیں:

"وإذا اشترى شیئاً بنیئة فلیس له أن یربعہ مرابحة"

حتى يمين أنه اشتراه بنسيئة؛ لأن بيع المراجعة بيع  
أمانة لنفسه عند كل تهمه وخيانة ويتحوز به من كل  
كذب وفي معاريض الكلام تسهية فلا يجوز استعمالها  
في بيع المراجعة ثم الإنسان في العادة يشتري الشيء  
بالنسيئة فأكثروا مما يشتري باليقيد فإذا أظن الإحبار  
بالشراء فإنما يفهم السامع من الشراء باليقيد فكان من  
هذا الوجه كالمتحيز بأكثروا مما اشتري يد.

(المبسوط، أول كتاب المراجعة ج: ۳ ص ۸۰ ط: دار  
المعرفة)

یہی مسئلہ صاحب ہدایہ نے بھی لکھا ہے، اور یہ فرمایا ہے کہ:

"ألا يرى أنه يزداد في الشئ لأجل الأجل"

(ہدایہ، باب المراجعة مع فتح القدير ۲: ۳۳۰)

اس میں بھی یہ بات عام تجارتی معمول کے طور پر ذکر کی گئی ہے کہ ادھار کی  
وجہ سے قیمت میں زیادتی کی جاتی ہے۔ اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ کتاب <sup>اصطلاح</sup>  
میں ایک جگہ صاحب ہدایہ نے یہ فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص کا دوسرے پر ایک ہزار کا  
ذین مؤجل تھا، پھر وہ دیون سے چٹھی سو نقد پر <sup>اصطلاح</sup> کر لے تو یہ جائز نہیں ہے، اس کی  
وجہ بیان کرتے ہوئے وہ فرماتے ہیں کہ: "وذلك احتیاض عن لأجل وهو  
حرام" یعنی یہ مدت کا معاوضہ لیا جا رہا ہے جو حرام ہے" (فتح القدير ج: ۲ ص: ۳۵۶)  
اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی مدت کے معاوضے میں کوئی رقم وصول  
کرنا حرام ہے۔ لیکن مدت ورجل یہ ہے کہ مدت کا براہ راست معاوضہ لینا تو ناجائز  
ہے، مگر مدت کی وجہ سے کسی چیز کی قیمت میں اضافہ جائز ہے، اس لئے دہانوں  
عبارتوں میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ چنانچہ ایک سال نے حضرت مولانا عبدالحی گھنٹی

رحمتہ اللہ علیہ سے اسی ظاہری تنازعہ کا ایشکال پیش کیا تو ذمہ یوں نے مندرجہ ذیل جواب

دیا:

”زیادتی ثمن برای اجل بدشبه درست است، وثبت اس از عبارت ہدایہ فی کتاب المرآۃ: ”الا تری انه یزاد فی الثمن لاجل الاجل“ بوجہ احسن میگردد و بکچھ عبارت در کتب مذکورہ موجود است، فصیح الدین ہروی در شریع وقایہ نویسنده در کتاب المرآۃ فی التفسیر: ”یزاد فی الثمن لاجل الاجل“ انتہی، و در ترفائق شرح کفر الدقائق آرد: ”الا تری انه یزاد فی الثمن لاجله“ انتہی و در بحر رائق شرح کفر الدقائق مینویسد: ”لان الاجل شبهہ بالمبیع، الا تری انه یزاد فی الثمن لاجل الاجل“ انتہی، و بعد چند سطوری نویسد ”الاجل فی نفسه لیس بمال ولا یقابله شیء من الثمن حقیقۃ إذا لم یشترط زیادۃ الثمن بمقابلۃ قصد، و یزاد فی الثمن لاجله إذا ذکر الاجل بمقابلۃ زیادۃ الثمن قصدا“ انتہی، ازین عبارت صاف جواز امر مسئول عنہ معلوم شد و بچندین است در بسیاری از کتب فقہیہ۔ و اما عبارت صلح ہدایہ ”لو کانہ لہ ألف مؤجلۃ فصالحہ علی خمس مائۃ حالۃ لم یجز لان الممجل خیر من المؤجل وهو غیر مستحق بالعقد فیکون بلازاء ما حفظہ عنہ، وذلک اعتناء عن الاجل وهو حوام“ انتہی، پس بخوبی مخالفت عبارت سابقہ نیست چه متقاضی عن الاجل امر دیگر است و زیادہ ثمن لاجل لاجل امری دیگر است، چوں در یہا مسئلہ از سابق حق اجل ثابت بود، و صلح بر

یا نقد حال و قع شد و اعتیاض من الأجل الذی لیس بحالی  
 لازم آمد بناءً علیہ تحم حرمت وادہ شد و در صورت زیادت ضمن برای  
 اجل حق اجل از سابق ثابت نیست، یکدہ ابتدائی مقصود تا جیل  
 ضمن زائد کی شود، پس در جوازش کلامی نحو اہد بود۔

واللہ اعلم۔ حررہ الرافعی غفر لہ القوی، ابو الحسنات محمد عبدالحی،  
 تجاوز اللہ عن ذنبہ الخلی والخلی۔ (مجموع فتاویٰ، کتاب البیوع، ج: ۱،  
 ص: ۳۸۸)

## امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی تصریحات

پھر یہی نہیں، اگر اس قسم کی بیع کو کسی سابق قرض میں مہلت دینے کے لئے  
 استعمال کیا جائے تو اس کا جواز بھی براہ راست صریح الفاظ میں امام ابو حنیفہؒ سے منقول  
 ہے۔ حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

”قال أبو حنیفۃ رضی اللہ عنہ فی الرجل یكون له علی  
 الرجل مائة دینار إلی أجل فإذا حلت قال له الذی علیہ  
 النین بمئی سلعة یكون ثمنها مائة دینار نقدا بمائة  
 وخمسين إلی أجل: إن هذا جائز لأنهما لم یشرطا شیئا  
 ولم یبدکسرا أمراً یفسد به الشراء. وقال أهل  
 المذنبۃ: هذا لا یصلح.“

”امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص کے دوسرے  
 شخص پر سو دینار واجب تھے، جب ادائیگی کا وقت آیا تو اس  
 سے مدیون نے کہا کہ: ”تم مجھے ایک سامان جس کی نقد قیمت سو  
 دینار ہے، ایک سو پچاس میں ایک مہینہ مدت تک ادھار بیچ دو،

تو اس کرنا جائز ہے، کیونکہ ان دونوں نے کوئی شرط نہیں لگائی، اور نہ کوئی ایسی بات کہی جس سے خریداری ناسد ہو جائے۔ اور اہل مدینہ یہ کہتے ہیں کہ یہ بیع درست نہیں ہے۔

یہاں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اہل مدینہ کے جس قول کا حوالہ دیا ہے، وہ امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ کی موصی میں بن الفاظ میں موجود ہے:

”قال مالک فی الرجل یکنون له علی الرجل مائة دينار إلى أجل، فإذا حلت قال له الذي عليه الدين يعني مائة يكون ثمنه مائة دينار نقدا بمائة وخمسين إلى أجل۔ قال مالک: هذا بيع لا یصلح، وانه یزول أهل العلم ینہون عنه۔ قال مالک: وانما کره ذلك لأنه انما یعطيه ثمن ما باعه بعينه ویزجر عنه المائة الأولى إلى الأجل الذي ذکره آخر مرة ویزداد على خمسين ديناراً فی تأخيره عنه، فهذا مکروه ولا یصلح، وهو ایضا یشبه حديث زيد بن أسلم فی بیع أهل الجاهلیة أنهم كانوا اذا حلت دیونهم قالوا للذي علیه الدين: إما أن تقضى وإما أن تربى، فان قضی أخذوا وإلا زادهم فی حقوقهم وزادوه فی الأجل۔“ (موطأ إمام مالک، مع مواجز المالک ج: ۱ ص: ۳۲۰)

”اگر ایک شخص کے دوسرے پر سو دینار ہوں جن کی ادائیگی معین ميعاد پر واجب ہو، اور جب وہ ميعاد آجائے تو جس پر سو دینار واجب تھے، وہ اپنے قرض خواہ سے کہے کہ کوأ، سامان جس کی نقد قیمت سو دینار ہے، مجھے ایک سو پچاس میں اودھار بیچ دو جس

کی قیمت کی ادائیگی آٹے ایک ٹھنڈی سیخ پر واجب ہو۔ تو اس کے بارے میں امام مالک فرماتے ہیں کہ یہ بیع کرنا درست نہیں ہے، اور علماء اس سے منع کرتے رہ رہے ہیں۔ امام مالک نے فرمایا کہ یہ بیع اس لئے مکروہ ہے کہ وہ اسے بیکل ہوئی بیچ کی مقررہ قیمت دینے کا، اور وہ اس کی وجہ سے ان سودیٹوں کا مطالبہ اس میں دیکھ کر اس نے آخری بار ذکر کیا ہے، اور اس طرح چھپکے زمین کا مطالبہ مؤخر کرنے کی وجہ سے بچا کر دینا زیادہ سے بچا۔ اس لئے یہ مکروہ ہے، درست نہیں ہے، اور یہ معاملہ امام جہانیت کے لوگوں کی اس بیع کے مشابہ ہے جو حضرت زید بن اسلم کی حدیث میں مذکور ہے کہ ان کا معمول یہ تھا کہ جب ان کے دیون کسی کے ذمے واجب الالاد، ہو جاتے تو وہ دیون سے کہتے تھے کہ یہ تو زمین ادا کرو، یا اس پر سود دو۔ پھر اگر دیون سے ملنے کی ضرورت تو ان وصول کر لیں، ورنہ یہ ان کے حقوق میں اضافہ کر دیتے، اور وہ اس کی میعاد میں اضافہ کر دیتے تھے۔“

اس سے واضح ہے کہ جس صورت میں امام مالک اور امام ابو حنیفہ کے درمیان اختلاف ہو رہا ہے، وہ یہ صورت ہے کہ مثلاً زید کے ذمے عمرو کے سودیٹا واجب تھا۔ جب ادائیگی کا مدت آ کر زید مزید مہلت چاہتا تھا، یہ مزید مہلت لینے کے لئے اس نے عمرو کو یہ پیشکش کی کہ میں تم سے سودیٹا کی ایک چھڑی سود دینا، میں مزید بتی مدت کے اہتمام پر خرید لیتا ہوں، وہ باقی معاہدے میں یہ ذکر نہیں کرتے کہ یہ خرید رہی پہلے زمین کی مزید مہلت لینے کے لئے کی جارہی ہے، لیکن اس بیع کے نتیجے میں عملاً ہوتا ہے کہ پہلے زمین کی مدت بھی بڑھ جاتی ہے۔ امام مالک



اسے مکروہ کہتے ہیں، کیونکہ یہ بیع پہلے ذین کی مدت بڑھانے کے لئے کی جارہی ہے، جسے فقہائے کرام کی اصطلاح میں قلب الدین کہا جاتا ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ اسے جائز فرماتے ہیں، کیونکہ اس بیع میں کوئی ایسی شرط نہیں لگائی گئی کہ اس کے نتیجے میں پہلے ذین کی مدت بڑھ جائے گی۔ چنانچہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اہل مدینہ کے خلاف استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”قال محمد: ولم لا يصلح هذا؟ أو أيتم من كان له على رجل دين فقد حرم الله عليه أن يبيعه منه شيئاً يربح عليه فيه؟ قالوا: لأننا نخاف أن يكون هذا ذريعة إلى الربا، قيل لهم: وأنتم تبطلون بيع الناس بالتخوف ما تظنون من غير شرط اشترطه ولا بيع فاسد معروف فساداً إلا بما نظنون وقرون! رجل كان يبيع رجلاً بيعاً كثيراً وكان خليطاً له معروفاً بذلك رجب له عليه دين ثم باعه بعد ذلك سلعة تساوي بالنقد مائة دينار بمائة دينار وخمسين ديناراً إلى أجل رهل هكذا يتبايع الناس؟ لأنهم إذا عمرو ازدوا ما بأس بهذا، لكن حرم هذا على الناس، إنه ينبغي أن يكون عامة البيوع حراماً. قالوا: نرى أنه إنما باعه لتمكن دينه، قيل لهم: إنهما لم يئسفا كرا الدين بقليل ولا كثير، قالوا: قد علمنا أنهما لم يئسفا كرا الدين بقليل ولا كثير ولكننا نخاف أن يكون البيع كان بينهما من أجل ذلك، قيل لهم: أرايتم لو أجزتم البيع كما تجيزه أما كان لصاحب الدين أن يأخذ دينه من صاحبه وقد حل؟ قالوا: بلى له أن يأخذ دينه،

فیل لہم فاذا كان له أن يأخذ دينه كان البيع جائزا فبأي  
 وجه أبطلتم بيعه؟ ينعي لكم أن تقولوا من كان له على  
 رجل دين فليس ينبغي له أن يباعه بشئ يوجب عليه فيه  
 فأي أمر أقبح من هذا؟ إن رجلا يعامل الناس له عليهم  
 ديون أنه لا يجوز أن يبيع منه متاعا ولا جارية ولا شيئا  
 يوجب عليه فيه ما ينبغي أن يسقط هذا على مثلكم ولا  
 ينبغي أن تبطل البيوع بالظنون والظن يخطئ ويصيب“  
 (کتاب الحجۃ للإمام محمد بن الحسن الشیبانی رحمہ اللہ  
 نعالمی ج ۳: ص: ۱۹۵-۱۹۶، ما يجوز في الدين وما لا  
 يجوز من ذلك، دار المعارف العمومية)

”(اہل حدیث نے جو کہا تھا کہ یہ فقہ درست نہیں، اس کے  
 جواب میں) امام محمد فرماتے ہیں کہ یہ فقہ کیوں درست نہیں؟  
 بھلا بتائیے کہ اگر کسی شخص پر کسی اور کا ذین واجب ہو تو کیا اس  
 کے لئے یہ حرام ہو جاتا ہے کہ وہ اس سے کوئی ایسی شے کرے  
 جس میں اس کا نفع ہو؟ وہ کہتے ہیں کہ (ہم اسے اس لئے  
 ناجائز کہتے ہیں کہ) ہمیں اندیشہ ہے کہ یہ سود کا ذریعہ بن  
 جائے گا۔ ان سے کہا جائے گا کہ کیا آپ لوگوں کی بیوع کہ  
 صرف ان اندیشوں کی بنیاد پر ناجائز کہیں گے جبکہ انہوں نے نہ  
 کوئی شرط لگائی ہے، اور نہ کوئی ایسی شے کی ہے جس کا فائدہ ہونا  
 معروف ہو، آپ نے جو گمان اور جو رائے قائم کی ہے، بس اس  
 کی وجہ سے؟ ایک شخص ہے جو کسی دوسرے سے بہت سی خرید  
 و فروخت کرتا رہتا ہے، اور اس کے ساتھ اس کے تجارتی

تعلقات مشہور و معروف ہیں، اس پر کوئی ذین واجب ہو گیا، پھر وہ کوئی بیچ جس کی نقد قیمت سو روپہ تھی، اسے بیچنے سو روپہ میں اودھار بیچ دیتا ہے، بھلا کیہ لوگ اسی طرح خرید و فروخت (نہیں؟) کرتے ہیں؟ کیونکہ سب وہ قیمت ہی وائٹلی کو منسٹر کرتے ہیں تو قیمت بڑھا دیتے ہیں، بھلا اس میں کیا حرج ہے؟ فوراً اگر اس بیچ کو حرام قرار دیا جائے تو پھر لوگوں کی اکثر تجارتیں حرام ہوئی چائیں۔ وہ (اللب مدینہ) کہتے ہیں کہ ہمارے خیال میں وہ یہ بیچ اپنے ذین کی وجہ سے کر رہا ہے۔ ان سے کہا جائے گا کہ انہوں نے ذین کا کوئی ذکر ہی نہیں کیا، نہ تصور نہ زیادہ۔ وہ کہتے ہیں کہ ہمیں معلوم ہے کہ انہوں نے ذین کا ذکر نہیں کیا، نہ تصور نہ زیادہ، لیکن ہمیں اندیشہ ہے کہ انہوں نے یہ بیچ ذین ہی کی وجہ سے کی ہے۔ ان سے کہا جائے گا کہ ذرا یہ بتائیے کہ اگر آپ بھی اس بیچ کو اسی طرح جائز قرار دیں جیسے ہم نے قرار دیا ہے تو کیا اس بیچ کے بعد دائیں کو اپنا ذین وصول کرنے کا حق رہے گا یا نہیں، جبکہ اس کی میعاد آچکی ہے؟ وہ کہیں گے کہ ہاں! اسے اپنا ذین وصول کرنے کا حق ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ جب اسے اپنا ذین وصول کرنے کا حق ہے تو بیچ جائز ہوگی، آپ کس وجہ سے اس کی بیچ کو باطل قرار دیتے ہیں؟ پھر تو آپ کو یہ کہنا چاہئے کہ جس شخص کا کسی دوسرے کے ذمے کوئی ذین ہو، اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ اپنے مدیون سے کوئی ایسی بیچ کرے جس میں اسے نفع حاصل ہو، اس سے زیادہ مذہبی بات اور کیا ہوگی کہ ایک شخص ہے جو لوگوں سے معاملات کرتا ہے، اور ان

کے ذمے اس کے کچھ دیون ہیں، اس کے لئے یہ جائز نہ ہو کہ وہ اپنے دیون کو کوئی سامان یا کوئی باندی یا کوئی اور چیز نفع پر بیچے؟ آپ جیسوں کے لئے یہ مناسب نہیں ہے کہ یہ بات نظر انداز کریں، اور بیوع کو محض گمانوں کی بنیاد پر باطل قرار نہیں دینا چاہئے، کیونکہ گمان تو کبھی صحیح ہوتے ہیں، اور کبھی غلط۔“

اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا یہ موقف بظاہر اس حدیث کے خلاف معلوم ہوتا ہے جو حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے کہ: ”لَا يَحِلُّ سَلْفٌ وَبَيْعٌ“ یعنی: ”قرض اور بیع دونوں کو ساتھ جمع کرنا حلال نہیں ہے۔“ (ذریعہ ابودود و اترندی و اتسالی) اس کا جواب یہ ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کو اس صورت پر محمول فرمایا ہے جب قرض کے ساتھ بیع مشروط ہو یا بیع کے ساتھ قرض مشروط ہو، چنانچہ حافظ زبیلی رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”ورواہ محمد بن الحسن فی کتاب الآثار وفسرہ

فقال: أما السلف والبيع فالرجل يقول للرجل: أبيعك

عبدی هذا بكذا وكذا علی أن تقرضی كذا وكذا۔“

(نہج الترایج ج: ۳ ص: ۵۵ کتاب المبیوع، باب البیع الفاسد)

”اور یہ حدیث امام محمد بن الحنفیؒ نے بھی کتاب الآثار میں

روایت کی ہے، اور اس کی تخریج اس طرح کی ہے کہ ایک شخص

دوسرے سے یہ کہہ کہ میں اپنا یہ غلام تمہیں اس شرط کے ساتھ

بیچتا ہوں کہ تم مجھے اتنا قرض دو۔“

## امام مالک کی تصریحات

وضع رہے کہ امام مالک بھی حج میں اوجھڑ کی وجہ سے قیمت میں اضافے کو ناجائز نہیں مانتے۔ کیونکہ ان کا یہ قول امام ابن عبد البر نے نقل فرمایا ہے کہ:

”وقال مالك فبمن قال أبيعك هذا الثوب بعشرة نقداً أو بخمسة عشر إنى أجل إذا كان البائع والمتاع كل واحد منهما إن شاء أن يترك البيع ترك ولا يلزمه فلا بأس بذلك.“

الاستاذ كذا الجامع لحداد فقهاء الأماصار، باب البهر عن يعقوب في بعض ح ۲۰ ص ۶-۷ ط مؤسسة الرسالة، نیز امام مالک کی مدقت میں ہے:

”قلت، رأيت إن قال: له انتر متى إن شئت بالنقد فبدلت إن شئت إلى شهرين فبدلتا إن و ذلك في طعام أو عرض ما قول مالك في ذلك؟ قال: قال مالك: إن كان هذا القول منه وفد، وجب البيع على أحدهما ليس له أن يرجع في البيع فالتبع ياطل وإن كان هذا القول والبيع غير لازم لأحدهما: إن شاء أن يرجع في ذلك رجعا لأن البيع لم يزم واحدا منهما فلا بأس أن يأخذ بأي ذلك شاء بالنقد أو بالنسيئة.“

والصومرية، كتاب النوع القاسدة صحت في الرحل ينسرى ما اطعمت الماشاة شهر، أو عرض في بيع والنسر مجهول ح ۲ ص ۱۰۰، ۱۰۹ ص: دار الكتب العلمية،

بہذا امام مالک رحمہ اللہ کو اس صورت میں کوئی اشکال نہیں ہے جب بیع نقد اور نقد کی، ایک ایک قیمتیں بتائے، اور شخص اس بتائے کی وجہ سے بیع فریقین پر لازم نہ ہو، لیکن پھر مشتری اُدھار کی قیمت کو اختیار کر کے اپنے اختیار سے بیع کر لے۔ نہیں۔ شمول صرف اس صورت میں ہے جب ایسی بیع کو قلب الدین کے لئے مستعمل کیا جائے، یعنی ایسی بیع کسی سابق ذین کی میعاد آنے پر کی جائے، اور اس کے نتیجے میں سابق ذین کی میعاد بڑھا دی جائے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اگرچہ سابق ذین کی میعاد میں اضافہ اس بیع میں شرط کے طور پر نہیں ہوتا، لیکن اس بیع کی وجہ سے دائن اپنے طور پر حرمنا کھیلے ذین کی میعاد میں مہلت دے دیتا ہے، اس لئے اس میں رہا کا شہدہ ہے۔ امام محمد نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ جب اس بیع سے پرانے ذین کی قانونی حیثیت پر کوئی فرق نہیں پڑا، بلکہ دائن اس بیع کے بعد بھی اپنے کھیلے ذین کا قانوناً مطالبہ کر سکتا ہے تو اس میں رہا کا ثبوت نہیں ہے۔ پھر ذین کے مطالبے کے قانونی حق کے باوجود اگر وہ کچھ مزید مہلت اسے دیتا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

غیر سودی بینکاری میں مرابحہ منوجملہ چونکہ قلب الدین کے طور پر نہیں ہوتا، بلکہ خریدار کو وہی چیز بیچی جاتی ہے جو وہ واقعہ خریدنا چاہتا ہے، اور یہ بیع کسی سابق ذین کی میعاد بڑھانے کے لئے نہیں کی جاتی، اس لئے اس کے جواز میں امام ابوحنیفہؒ اور امام مالک رحمہما اللہ تعالیٰ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، بلکہ یہ دونوں کے مذہب میں جائز ہے۔

## حدیث فله او کسہما کی تشریح

بعض ماحصرین نے اوجھار کی صورت میں قیمت بڑھانے کے عدم جواز پر اندر جہ ذیل حدیث سے استدلال کیا ہے:

”عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال - قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من باع بیعتین فی بیعة فله او کسہما او الربا۔ (مسند ابی داود مع بذل المسجھود ج: ۵ ص: ۱۳۳-۱۳۶، کتاب البیاع، باب فیمن باع بیعتین فی بیعة)“  
 حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص ایک بیع میں دو بیع کرے، تو اس پانچ کو ان دونوں میں سے کمتر (قیمت) لینے کا حق ہوگا، ورنہ ربا ہو جائے گا۔“

اس حدیث کا مطلب ان بعض ماحصرین نے یہ بتایا ہے کہ اگر نقد اور اوجھار دو قیمتیں بنائیں تو کمتر یعنی نقد قیمت پر بیع درست ہو جائے گی، اور اوجھار کی وجہ سے زیادہ قیمت لینا ربا ہوگا۔

لیکن ازل تو اس حدیث کی سند کمزور ہے۔ حافظ منذریؒ نے تلخیص ابوداؤد میں اس کی سند پر کام کیا ہے، اور حضرت علامہ فقیر احمد صاحب عثمانیؒ اس پر تبصرہ فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

”وہی إسنادہ محمد بن عمرو بن علقمہ، وقد تکلّم فیہ غیر واحد وقد تغرّد بہ وأیضاً ہو مخالف لما ہو مستہور عنہ و هو (أنہ لہی عن بیعتین فی بیعة) فإنہ یسأل علی فساد البیع بخلاف ما رواہ عبد یو داود فإنہ

بدل علی جوازہ بأوکس الثمنین فلا یحتج بما تفرد بہ  
 بل المقبول من حدیثہ ما وافقہ علیہ غیرہ" (اعلاء السنن،  
 باب الہی عن یحییٰ فی بیعة ج: ۱۴ ص: ۱۸۰ ط: بإدارة القرآن)  
 "اس کی سند میں محمد بن عمرو بن علقمہ ہیں، اور ان کے بارے  
 میں متحدہ علماء نے کلام کیا ہے، اور وہی تھا اس حدیث کو روایت  
 کرتے ہیں، اور خود انہی (محمد بن عمرو) سے اس معاملے میں جو  
 حدیث مشہور ہے، یہ روایت اس کے مخالف بھی ہے، اور وہ  
 ہے: "نہی عن یحییٰ فی بیعة" کیونکہ یہ (مشہور) حدیث  
 اس بات پر زلات کرتی ہے کہ ایسی بیع (جس میں یہ طے نہ کیا  
 گیا ہو کہ بیع نقد قیمت پر ہو رہی ہے، یا ادھار قیمت پر) فاسد  
 ہوتی ہے، بخلاف ابوداؤد کی اس حدیث کے جس سے معلوم ہوتا  
 ہے کہ ایسی بیع کمتر قیمت پر منعقد ہو جاتی ہے۔ لہذا محمد بن عمرو  
 بن علقمہ نے جو حدیث تفرد کے ساتھ روایت کی ہے، اس سے  
 استدلال درست نہیں ہے، بلکہ ان کی وہی حدیث مقبول ہے  
 جس میں دوسرے راویوں نے بھی ان کی موافقت کی ہے۔"

اور علامہ خطابیؒ اس کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"لَا أَعْلَمُ أَحَدًا مِنَ الْفُقَهَاءِ قَالَ بَطَلْ هَذَا الْحَدِيثُ  
 وَصَحَّحَ الْبَيْعَ بِأَوْكُسِ الثَّمَنِينِ إِلَّا شَيْئًا يَحْكِي عَنْ  
 الْأَوْزَاعِيِّ وَهُوَ مَذْهَبُ فَاْسَدٍ وَذَلِكَ لِمَا يَنْظُمُنَهُ هَذِهِ  
 الْعُقْدَةُ مِنَ الْغَرَرِ وَالْجَهْلِ."

(بدل المجہود ج: ۱۵ ص: ۱۳۳-۱۳۱)

"میرے علم میں فقہاء میں سے کوئی نہیں ہے جس نے اس



حدیث کے ظاہری معنی کو اختیار کیا ہو، سوائے ایک بات۔ کہ جو  
 اہامِ اوزاعی سے منقول ہے۔ اور وہ ایک فاسد مذہب ہے،  
 کیونکہ ایسا عقد (جس میں یہ طے نہ کیا گیا ہو کہ بیع نقد قیمت پر  
 ہو رہی ہے، یا ادھار قیمت پر) غرر اور جہالت پر مشتمل ہوتا ہے۔“

اس کے بعد علامہ خطابی نے بھی اس کی سند پر وہی اعتراض کیا ہے جو اعلام  
 السنن کے حوالے سے اوپر گزرا۔ اس کے بعد بعض علماء کے اقوال نقل فرمائے ہیں  
 جنہوں نے اس حدیث کے ثابت ہونے کی تقدیر پر اس کی تشریح مختلف طریقوں سے  
 کی ہے۔ لیکن اس کی سب سے واضح تشریح حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمائی  
 ہے، اور وہ یہ کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے خریدار سے یہ کہا کہ نقد  
 خریدتے ہو تو اس کی قیمت پانچ روپے ہے، اور ادھار خریدتے ہو تو دس روپے ہے۔  
 پھر ان دونوں میں سے کوئی صورت متعین نہ کی تو یہ بیع شرعاً فاسد ہوگئی۔ لیکن اگر اس  
 کے بعد مشتری نے بیع پر قبضہ کر کے اسے ناجائز طور پر استعمال کر لیا، مثلاً کھانے کی چیز  
 تھی، اسے کھالیا تو حدیث میں یہ فرمایا گیا ہے کہ مشتری پر بازاری قیمت واجب ہوگی  
 جو یقیناً ادھار والی قیمت سے کم ہوگی، اس لئے یہ فرمایا گیا ہے کہ بائع کمتر قیمت کا حق  
 دار ہوگا، اور اگر اس صورت میں وہ زیادہ قیمت کا مطالبہ کرے گا تو اس کا مطلب یہ  
 ہے کہ وہ اس بیع فاسد کو نافذ قرار دے رہا ہے، اس لئے یہ عقد فاسد ہوگا جو وبا کے حکم  
 میں ہے۔ حضرت گنگوہی قدس سرہ کی یہ تشریح حضرت مولانا نجفی رحمہ اللہ تعالیٰ کے  
 حوالے سے بذلہ لکھو، میں اس طرح نقل فرمائی گئی ہے:

”و کتب مولانا محمد یحییٰ المرحوم من تقریر شیخہ  
 رضی اللہ عنہ: لقوله من باع بعتین إلى آخره ظاهره  
 مخالف للمذاهب كلها إلا أن يقال في معناه: إن من  
 باع شيئاً على أنه بخمسة إن كان ناجزاً أو بعشرة إن

كان نسيئة ثم افتراق من غير ان يتعيب أحدهما فهذا البيع فاسد لكونيهما افتراقا قبل تعين الثمن، ولأنه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيعتين في بيعة وكان التحكم فيه الفسخ إلا أن المشتري استهلك لمبيع أو أكله ولا يجب فيه إلا المثل أو نقيضه، وهو أو كس عاقبة من الثمن المتعين بينهما في البيعتين معا، فصار المعنى أن من باع بيعتين كذلكك ثم لم يبق المبيع حتى يفسخ البيع فله أن يأخذ القبضة أو المثل ولا يأخذ الثمن لأنه لو أخذ الثمن كان إبقاء للمبيع وهو مأمور بفسخه، وأما إذا أخذ الثمن ولم يفسخ البيع فقد أربى لكونه عقد عقدا فاسدا، والعقود الفاسدة كلها داخلية في حكم الربا انتهى<sup>۱۶</sup> (رسال المسجود ج ۲ ص ۱۳۴-۱۳۶)

## ربا کا شبہہ

چونکہ اس فق میں مذمت کی وجہ سے قیمت میں اضافہ کیا جاتا ہے۔ اس لئے بعض حضرات اس کو ربا کے مشابہ قرار دیتے ہیں، مگر فرماتے ہیں کہ ربا کا شبہ بھی ربا کے نعم میں ہوتا ہے، اس لئے یہ فق ناجائز ہوئی یا نہ۔ چنانچہ حلال میں مروجہ غیر سودی بیگانہ پر مکتا حضرات کے لئے جو تحریریں لکھی گئی ہیں، ان میں سے ایک میں فرمایا گیا ہے کہ:

”میرا کہ اور اجارہ کے مروجہ حرمی طریق کار کے سانی سہ اسلامی برعائن حلال ہونے کا کوئی بھی دعویٰ ورائیس کسی نہ کسی حد تک سود کے شبہ یا سود کے ساتھ مشابہت کے قریب

سب قائل ہیں، جس کا ادنیٰ نظم و ضبط و کھاپے، اس لئے ہم یہ کہتے ہیں کہ بارہ اور مردِ صالح کی بنیاد پر اسلامی بینکوں کی سرمایہ کاری سود کے شبہ، مشابہت اور اشتباہ کی وجہ سے ناجائز ہے، کیونکہ باب الربا میں ”شبہ الربا“ حقیقت ربوا کا حکم رکھتا ہے۔ فقہائے کرامؒ اور ہمارے اکابر نے بہت سی معاملات کو شرعی بنیاد پر مسموم کر جانے کے باوجود ”ربو“ کی مشابہت کی وجہ سے ناجائز قرار دیا، نیز جس معاملے میں حلت و حرمت کا پہلو یقینی طور پر متعین نہ ہو سکتا ہو، وہاں ”مؤمنین کا مین“ کی معراج مبنی ہے کہ ایسے معاملے سے دست کش نہ جائیں۔“

(مروجہ اسلامی بینکاری ص: ۲۲۰)

اس عبارت میں ایک طرف شبہ ربا اور مشابہت ربا کو اور دوسری طرف فتویٰ و تحقیقی کو خضہ مطع فرما دیا گیا ہے۔ اگر بات صرف اتنی ہوتی کہ مؤمنین کا مین کی معراج مبنی ہے کہ ایسے معاملے سے دست کش ہو جائیں، اور فتویٰ کی اس معراج سے غور و فکر لوگوں کے لئے اسے ناجائز نہ کہا جاتا تو بات قابلِ فہم ہوتی، لیکن عوام کی نظر میں ربا کی جو مشابہت ہے، اس کو فقہاء کے شبہ و متشوہ کے برابر قرار دے کر ایسے معاملے کو نہ اسر ناجائز قرار دینا فقہائے کرامؒ اور اپنے کا بڑائی و شیخ تصدیقات کو ریلہ جنبشِ قہر زدہ سے فی منہن نہیں ہے، جس کی کچھ تفصیل درج ذیل ہے:

در حقیقت ربا و شبہ جو حقیقت ربا کے صحر میں ہوتا ہے، وہ ہے جب نقد کا تبادلہ نقد سے ہو رہا ہو، یا اموالِ ربویہ کا بائع و تاجر۔ کیا جائز ہو، نہیں جب نقد کے بدلے کوئی اور چیز خریدی جا رہی ہو تو اس صورت میں مدت سے متاثرے میں قیامت کا اضافہ نہ رہا ہے، اور نہ اس میں ربا کا وہ شبہ ہے جو اسے حقیقت ربا نے ساتھ لے لیا ہے۔ یہ بات مہر محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کی مذکور بالا عبارت سے بھی بالکل واضح ہے،

اور علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ تعالیٰ نے علامہ حانوتیؒ سے نقل کر کے اسے مزید صراحت کے ساتھ ذکر کیا ہے، فرماتے ہیں:

”عَلَّاهُ الْحَانُوتِيُّ بِالتَّيَاعُذِ عَنْ شِبْهِةِ الرِّبَا لِأَنَّهَا فِي بَابِ الرِّبَا  
مُطْلَقَةً بِالحَقِيقَةِ وَوَجْهُ أَنَّ الرِّبَا فِي مُقَابَلَةِ الْأَجَلِ لِأَنَّ  
الْأَجَلَ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَالًا وَلَا يُقَابَلُهُ شَيْءٌ مِنَ الثَّمَنِ لَكِنْ  
اعْتَبَرُوا مَالًا فِي الْمَرَابَحَةِ إِذَا ذَكَرَ الْأَجَلَ بِمُقَابَلَةِ زِيَادَةِ  
الْثَمَنِ“

(رد المحتار قبیل کتاب الفوائض، ج: ۶، ص: ۵۷۷، ایچ ایم سعید)  
”حانوتیؒ نے اس کی یہ وجہ بیان کی ہے کہ یہ معاملہ ربا کے شبہ  
سے دور ہو گیا ہے، کیونکہ ربا کے باب میں شبہ بھی حقیقت کے  
ساتھ ملحق ہوتا ہے۔ اور (شبہ سے دور ہونے کی) وجہ یہ بیان  
کی گئی ہے کہ یہاں نفع اجل کے مقابلے میں ہے، کیونکہ اجل  
اُردہ بذات خود کوئی مال نہیں ہے، اور قیمت کا کوئی حصہ اُس  
کے مقابلے میں نہیں ہوتا، لیکن مرابحہ میں جب اجل کو ثمن کے  
مقابلے میں ذکر کیا گیا ہو تو اُسے فقہاء نے مال قرار دیا ہے۔“

اسی طرح علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ کے سیاق میں تحریر فرماتے ہیں:  
”وَإِنْ اشْتَرَاهَا بِعَرْضٍ أَوْ كَانَ يَبِيعُهَا الْأَوَّلُ بِعَرْضٍ  
فَاشْتَرَاهَا بِنَقْدٍ جَازٍ، وَهَذَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ. وَلَا نَعْلَمُ فِيهِ  
خِلَافًا؛ لِأَنَّ التَّحْرِيمَ إِنَّمَا كَانَ لِشِبْهِةِ الرِّبَا وَلَا رِبَا بَيْنَ  
الْأَثْمَانِ وَالْعُرُوضِ. فَأَمَّا إِنْ بَاعَهَا بِنَقْدٍ ثُمَّ اشْتَرَاهَا بِنَقْدٍ  
أَوْ بَعَثَ بِهَا بِمِثْلِهَا ثُمَّ اشْتَرَاهَا بِعَشْرَةِ  
دَنَانِيرٍ فَقَالَ أَصْحَابُنَا: يَجُوزُ؛ لِأَنَّهَا جَنْسَانِ لَا يَحْرَمُ

المفاضل بینہما، فجاز کما لو اشتراها بعرض أو بمثل الثمن وقال أبو حنیفۃ: لا یجوز استحسانا لأنہما کالشئ الواحد فی معنی الثمنیۃ ولأن ذلک یصخذ وسیلۃ إلى الربا فأشبه ما لو باعها بجنس الثمن الأول۔  
وہذا أصح: إن شاء اللہ تعالیٰ۔“

(المغنی لابن قدامة: کتاب البیوع، باب المصراق ج: ۴  
ص: ۲۵۱، ۲۵۲ ط: دار الکتب العربیہ)

”اگر کوئی شخص اپنی بیٹی ہوئی چیز کو کسی دوسرے سامان کے عوض خرید لے، یا پہلی بیچ (نقد کے بجائے) کسی سامان کے عوض ہوئی ہو، اور اب اُسے نقد قیمت پر خرید لے تو یہ جائز ہے، اور یہی امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے، اور اس میں کوئی اختلاف ہمارے علم میں نہیں ہے، اس لئے کہ حرمت ربا کے شبہ کی وجہ سے تھی، اور نقد اور سامان کے درمیان کوئی ربا نہیں ہوتا۔ ہاں اگر کوئی شخص ایک نوع کے نقد کے ساتھ بیچے اور دوسری نوع کے نقد کے ساتھ خریدے، مثلاً دوسو درہم میں بیچا تھا، پھر اس درہم میں خرید لیا تو ہمارے فقہاء (یعنی حنابلہ) نے کہا ہے کہ یہ بھی جائز ہے، کیونکہ یہ دو الگ الگ جنسیں ہیں، اور ان کے درمیان کمی بیشی حرام نہیں ہے، اس لئے یہ اسی طرح جائز ہے جیسے کوئی اتنی ہی قیمت میں خرید لے، یا کسی سامان کے بدلے خریدے۔ اور امام ابوحنیفہؒ احتساباً یہ فرماتے ہیں کہ یہ بھی ناجائز ہے، کیونکہ شمعیۃ کے اعتبار سے درہم اور دینار ایک ہی چیز کی طرح ہیں، اور کیونکہ اسے ربا کا ایک ذریعہ قرار دیا جائے گا، اس لئے یہ

اسی صورت کے مشابہ ہے جس میں جس نوع کے نقد سے روپیہ ہو،  
اور اسی نقد سے (کم، سہ میں) خرید یا بیوی۔

اس عبارت میں یہ بات واضح کر دی گئی ہے کہ جب معاملہ نقد اور عارضی  
(یعنی سامان) کے درمیان ہو تو اس میں نہ رہا ہے۔ اور نہ رہا کا شہدہ ہے۔ یہی وجہ  
ہے کہ اگر سامان کے عوض بیع ہو تو چاہے اس سامان کی بازاری قیمت کم ہو  
زیادہ، دونوں صورتوں کو اس معاملہ اور احوال کے جائز قرار دیا ہے۔ حالانکہ اگر  
مذکورہ صورت میں کوئی چیز، روپے پیسے سے زیادہ قیمت میں نہیں ہو، پھر اس سے کم  
قیمت کے سامان کے عوض اسے خرید یا بیو تو بخلاف اس میں بھی وہی شہدہ معلوم ہوتا ہے  
یہ نقد قیمت کے کم ہونے کی صورت میں پیدا ہو تو، لیکن چونکہ نقد کے مقابلے میں نقد  
کا معاملہ گھٹتا ہے، اس کے یہ فرقہ کیا ہے کہ رہا کا شہدہ اور ہو گیا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ وہ رہا کا شہدہ جس کو حقیقت رہا کے ساتھ حقیقی قرار دیا  
گیا ہے وہ اس وقت ہے جب نقد کا جواز نقد سے ہو، یا عارضی روپیہ کے درمیان  
جواز ہو جیسے کہ اگر ہم روپیہ کے درمیان اس معاملے کو مذکور و مجوزت میں، ہم  
اب حقیقت کے لحاظ سے قرار دیا ہے۔ یہاں یہ اطفال نہ کیا جائے کہ عہدہ میں کسی معاملہ نقد  
کا سامان کے عوض ہوتا ہے، اس کے باوجود اسے ناجائز قرار دیا گیا ہے، کیونکہ حقیقت  
میں وہاں وہ سامان چونکہ لوٹ کر اپنی ہی جگہ پر آ جاتا ہے، اس کے یہ سامان کی  
بیع و حقیقت ہے ہی نہیں، بلکہ وہ ایک مصنوعی کارروائی ہے، (یعنی) کہ عہدہ کی بحث  
میں انشاء اللہ آئے آئے کا اور نہ جواز نقد کا نقد کے ساتھ ہی ہے، اس لئے اس میں  
رہا کا شہدہ موجود ہے، لیکن حلال واقعی کوئی سامان نقد کے ذریعے بیچا گیا ہو تو مقابلہ  
نقد یا عارضی ہونے کی وجہ سے رہا کا شہدہ باقی نہیں رہتا، جیسا کہ اوپر کی عبارتوں میں  
اس کی تصریح ہے۔

ہر حال! تقویٰ کا معاملہ تو ایسا ہے، لیکن کیا شہید کے رہائے نعم میں رہنے کا مطالبہ یہ ہے کہ یہ وہ معاملہ جسے عوام سمجھنے سمجھیں، تقویٰ کی راستہ پر چلنے کا؟ اگر ایسا ہے تو یہ ویڈیو فٹ پر سوز کے مات سے جھڑکی جاتی ہے۔ ان میں صرف مشابہت ہی نہیں، نام بھی سود کا ہے۔ اس کے باوجود اسے عام عوام سمجھ نہیں سکتے، اور جائز قرار دیتے ہیں (اللہ فرمائیے، رسالہ "پانچ سو روپے فقہ پر ذکوہ اور سو روپے صبر" کی حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے حدود و اخراجات مولانا محمد یوسف بخاری اور مفتی سوز کا مفتی مولانا حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے اتفاق سے شائع ہوا تھا) نیز جس سبق میں عذرا جانو گی! نے یہ فرمایا ہے کہ اس میں رہنا حلیہ نہیں ہے۔ اس میں رہائی ظاہری پر مبنی مشابہت غیر سودی بینکوں کے ساتھ سے زیادہ ہے، کیونکہ جس مراعات کا وہ ذکر فرما رہے ہیں، وہ قصب الدین کے طور پر تھا جس کی مزید تفصیل آگے آ رہی ہے۔

بعض ناقدین نے میری دو جہازوں کا حوالہ دیا ہے جہاں میں نے شہید کی وجہ سے کسی معاملے کو نہ جہاز قرار دیا۔ ایک ہندی کے معاملے میں شہید کی وجہ سے لیا ہوا پر بی بی کو۔ اور دوسرے مدینوں کی تفریق کی صورت میں اس پر دکان کی فرست حد نہ کی تلافی کو۔ دونوں جگہ میں نے یہ عرض کیا ہے کہ یہاں امر رہا نہیں تو رہا کا حلیہ ضرور موجود ہے، اس لئے وہ ناجائز ہے۔ اس کے بارے میں عرض یہ ہے کہ اگر وہ دونوں مقامات پر مقید فقہ کا فقہ کے ساتھ تھا، اس لئے اس شہید کی وجہ سے ان معاملات کو ناجائز کہا گیا، اور جیسا کہ یہ عرض کیا گیا، جس شہید کو رہائے قائم مقام کہا گیا ہے، وہ ہے جہاں مقابلہ فقہ کا فقہ اسے جو یہ اموال رہو یہ کے درمیان ہو، اس پر ایسے معاملات کو قیاس نہیں کیا جاسکتا جہاں مقابلہ مروض کا فقہ کے ساتھ ہو، کھانا

## علمائے برصغیر کے فتاویٰ

چنانچہ ہمارے ماضی قریب کے تمام دکابرو اصاغر اہل فتویٰ حضرات نے بھی ایسی ہی کو کسی تحفظ کے بغیر جائز قرار دیا ہے۔ حضرت حکیم الامت مولانا تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

” (سوال) ایک شخص اپنا مال نقد ایک روپیہ کو فروخت کرتا ہے اور ادھار سترہ آنے کو بیچتا ہے یہ جائز ہے یا نہیں؟  
 (الجواب) اس کی دو صورتیں ہیں ایک تو یہ کہ وقت بیچ کے ضمن کی تعیین نہیں کی بلکہ مشتری سے تردید کے ساتھ کہا کہ اگر اس کی قیمت اسی وقت دو گے تو ایک روپیہ لوں گا، ورنہ سترہ آنے لوں گا یہ تو بدیہ جہالتِ ضمن کے جائز نہیں۔ دوسری شکل یہ ہے کہ اڈل مشتری سے ملے کر لیا ہو کہ نقد لیتے ہو یا ادھار اگر اس نے نقد لینے کو کہا تب تو ایک روپیہ قیمت ٹھیرائی، اگر ادھار لینے کو کہا تو سترہ آنے ٹھیرائی یہ جائز ہے۔“

(امداد الفتاویٰ، کتاب السبوع، ص: ۲۰ ج: ۳)

حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ اعداء الاکام میں تحریر فرماتے ہیں:

” (الجواب) اگر یوں کہا کہ نقد پانچ روپیہ کے عوض بیچتا ہوں اور ادھار دس کے عوض تو جائز نہیں اور اگر بدون نقد و ادھار کی قیمت الگ الگ بیان کئے پانچ کا مال دس میں فروخت کیا تو جائز ہے۔“

(امداد الاحکام، ص: ۳۷۷، ۳۷۸ ج: ۳)

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ اعداء المستفین میں تحریر



فرماتے ہیں:

”(سوال) زید بوجہ ادھار کے نرخ بازار سے کم فروخت کرتا ہے اگر جائز ہے تو قاضی خان اور مبسوط نے جو ناجائز سمجھا ہے اس کا جواب کیا ہوگا؟

(الجواب) ادھار کی وجہ سے نرخ بازار سے کم فروخت کرنا جائز ہے مگر خلافِ مروت اور مکروہ ہے۔ لیکن جو زر صاحب ہدایہ کا قول ہے، باب المراءجة میں ہے: ”ألا ترى أنه يزداد في الثمن لأجل الأجل. وقال في البحر من باب المراءجة: ”لأن للأجل شبهة بالمبيع. ألا ترى أنه يزداد في الثمن لأجل الأجل.“ ثم قال بعد اسطر: ”الأجل في نفسه ليس بمال ولا يقابله شيء من الثمن حقيقة إذا لم يشترط زيادة الثمن بمقابله قصداً أو يزداد في الثمن لأجله إذا ذكر الأجل بمقابله زيادة الثمن قصداً فاعتبر مالا في المراءجة احترازاً عن شبهة الخيانة ولم يعتبر مالا في حق الرجوع عملاً بالحقيقة.“ انتهى۔ ”البحر الرائق ص: ۱۱۴ ج: ۶ (ومثله في الشامي من المراءجة ص: ۱۷۵ ج: ۲)

اور علامہ کوئی کمی مفتی طلب قوانین سے نہیں نکلتے ہیں:

”لأن المؤجل والأطول أجلاً أنقص مالية من الحال ومن الأقصر أجلاً.“ (الروایہ سبہ، باب المراءجة ص: ۲۸ ج: ۲) عبارات مذکورہ سے بوجہ ادھار کے زیادتی ثمن کا جواز صاف معلوم ہوتا ہے۔ قاضی خان کے باب الأجل دسویں اور باب

اگر بوا میں تو بظہر اجمالی ایسی کوئی چیز [ہے] نظر نہیں پڑتی، جو اس کے خلاف ہو۔ اس لئے اگر قاضی خاں اور مسوط کی عبارت سے حوالہ باب وصفہ وغیرہ نکھیں جائے تو کچھ جواب مرض کیا جا سکتا ہے۔ البتہ ہم یہ کتاب اصلاح میں جو یہ الفاظ ہیں: **الاعتیاض عن الاحل حرام ان سے اس کے خلاف معلوم ہوتا ہے، مگر وہ اس صورت میں ہے جبکہ ایجاب و قبول کے ساتھ بطور شرط یہ کہ جائے کہ اگر نقد لیتے ہو تو یہ قیمت اور ادھار لیتے ہو تو یہ۔ یہ ایک مہینے کا ادھار لیتے ہو تو دس روپیہ ہوں گے اور دو مہینے کا ادھار لیتے ہو تو بارہ روپیہ۔**

نوٹ: بعد میں حواش کرتے سے قاضی خاں کی عبارت بھی مل گئی۔ وہ بھی اسی صورت میں ناجائز فرماتے ہیں جو ادھار نقد ہوئی، مطلقاً ادھار کی وجہ سے قیمت کی زیادتی کو مشروع نہیں قرار دیتے، جیسا کہ ان کی عبارت میں تقریباً اس کی تصریح موجود ہے۔ **واللہ تعالیٰ اعلم۔** (امداد المفتین ص: ۸۵۹، ۸۶۰)

امداد المفتین میں ایک اور مقام پر حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ

تحریر فرماتے ہیں:

” (البواب ) اس مسئلہ میں تفصیل ہے، اگر بوقت معاملہ کوئی قیمت متعین نہ کرے بلکہ یوں کہے کہ اگر ادھار لوگے تو تین روپیہ من قیمت ہے اور نقد لوگے تو دو روپیہ من یا یوں کہ ایک مہینے کے ادھار پر دو روپیہ من اور تین مہینے کے ادھار پر تین روپیہ من دوں گا یہ صورت تو ناجائز ہے۔

قال فی العائذ مگریة من الباب العاشر فی الشرط التي

نفسد البیع: رجل باع علی أنه بالنقد بكذا و بالنسیئة بكذا أو إلى شهر بكذا و إلى شهرین بكذا لم یجز کذا فی الخلاصة عالمگیری نو لکھنوی (ص: ۱۵۳، ج: ۳) اور اُمر معاند اس طرح نہ کرے بلکہ پہلے یہ معلوم کرے کہ یہ شخص اُدھار لے گا قیمت میں بہ نسبت نقد کے زیادہ بڑھادے تو جائز ہے۔ کما فی الہدایۃ من باب المزابحة ألا تری أنه یزاد فی الثمن لأجل الأجل، وعقله من البحر والدر المختار والمسامی والفتح اور جو صورت زیادتی قیمت کی سوس میں ذکر کی گئی ہے وہ صورت عانیہ کے اندر داخل ہے اسلئے یہ معاملہ جائز و صحیح ہے۔ البتہ قاضی خاں کی عبارت سے ایک شبہ ہوتا تھا اس کا مفصل جواب رنج الاؤل کے پرچہ میں آئے گا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ واللہ اعلم۔“ (امداد الحنفین ص: ۸۶۰)

حضرت مفتی محمود الحسن صاحب گشتوبی رحمہ اللہ تعالیٰ فتاویٰ محمودیہ میں تحریر فرماتے ہیں:

”(سوال) زید مثلاً بینے کی مشین یا ریڈیو وغیرہ کی تجارت کرنا چاہتا ہے اور اس میں یہ رواج ہے کہ نقد فروخت کرنے کی قیمت عیحدہ مقرر کی جاتی ہے اور قسطوار قیمت ادا کرنے میں قیمت نقد سے زیادہ لی جاتی ہے، تو اس طرح تجارت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اگر ناجائز ہے تو کیا صورت جواز کی ہو سکتی ہے؟ کہ زید اپنی دوکان کے دہ حصے کر لے یک نقد کا بھاد رکھے ایک میں اُدھار کا؟

(الجواب حامداً ومصلحاً) اگر مجلس عقد میں ہی نقد یا اُدھار کا

معاقد صاف ہو جائے کہ خریداری عقد ہے یا ادھار تو اس طرح  
 تجارت درست ہے، فقط واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعظم۔ جزرہ العبد محمود  
 مفتوحی حفظہ اللہ عنہ۔“ (فتاویٰ کبریٰ [قدیمہ] ص: ۵۵، ج: ۴)  
 حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب دہلوی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کفایت المفتی میں  
 تحریر فرماتے ہیں:

”(الجواب) ادھار میں نقد سے زیادہ پر فروخت کرنا جائز ہے  
 بشرطیکہ مجلس عقد میں ادھار ہو اور مدت ادائے قیمت کی تعمین  
 کر دی جائے۔

فی الہدایۃ: ”انہ یزاد فی اللھن لأجل الأجل انتھی۔“

(کفایت المفتی، کتاب الموعر ص: ۲۸۰، ج: ۸)

کفایت المفتی میں حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ ایک اور  
 مقام پر تحریر فرماتے ہیں:

”(الجواب) نقد اور ادھار میں قیمت کی کمی زیادتی تو جائز  
 ہے مثلاً کوئی تاجر ایک چیز نقد ایک روپیہ میں فروخت کرے  
 اور دوسری چیز ادھار لینے والے کو ایک روپیہ دوائے میں دے تو  
 اس میں کوئی مضائقہ نہیں، مگر اس کے جواز کے لئے یہ شرط ہے  
 کہ مجلس عقد میں قیمت کی مقدار اور ادائے قیمت کی یہ جادہ تین  
 کر لی جائے مثلاً بائع مشتری مجلس عقد میں اس یہ کہہ دے کہ بیع  
 کی قیمت ایک ماہ میں ادا کی جائے گی، اور ایک روپیہ دو آنہ  
 ہوگی، یہ اتنی صورتیں کہ اگر بیع کے اندر ہو تو ایک روپیہ دو آنہ  
 اور بیع کے بعد اگر ۵ دن کے اندر ہو تو ایک روپیہ تین آنہ  
 ہوں گا یہ جائز نہیں، بائع اور مشتری دونوں کو لازم ہے کہ قیمت

اور اسے قیمت کا زمانہ معین کر دیں۔“ (۱)

(تکذیب المفہوم ص: ۲۸ ج: ۱)

حضرت مفتی عبدالرحیم صاحب راجپوری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فتاویٰ رحیمیہ میں

تحریر فرماتے ہیں:

” (الجواب) کسی چیز کو نقد بیچنے پر کم قیمت لینا اور ادھار بیچنے پر زیادہ قیمت لینا اس وقت جائز ہے جبکہ معاخذ کرنے کے وقت ایک ہی بات ہو اور قیمت بالکل متعین کر لی جائے، ہدایہ آخرین میں ہے: *الا تسوی انه یزاد فی الثمن لأجل الأجل وهدایہ* آخرین ص: ۵۸۔“

(فتاویٰ رحیمیہ [جدید۔ مبوب] ص: ۱۹۵، ۱۹۷ ج: ۹)

اور حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے جواز پر

ایک مستقل رسالہ تحریر فرمایا ہے جو ”زیادۃ البدل لأجل الأجل“ کے نام سے اسن الفتاویٰ میں صفحہ ۲۹ جلد ۱ پر ملاحظہ فرمایا جاسکتا ہے۔

غیر حضرت مولانا مفتی حمید اللہ جان صاحب مدظلہم جنہوں نے غیر سودی بیکاری کے عدم جواز و لے فتویٰ پر دستخط فرمائے ہیں، خود اپنے اس فتوے میں جو میزان بینک کے بارے میں ہے، تحریر فرماتے ہیں:

” حج مؤجل شرعاً جائز ہے، اس میں یا تو سارا ضمن ایک مدت کے بعد یکدم مست ادا کیا جاتا ہے یا ماہہ قسطوں کے ذریعے ضمن کی دوائی کی جاتی ہے، دونوں صورتوں کے جواز میں کوئی کلام نہیں۔ ابست قرأتین کا اہتمام مجلس سے پہلے جست و مزدور یا بائق ضروری ہے، حج مؤجل کرنے والے کے لئے ضروری ہے کہ پہلے خود اس معج کا مالک ہو پھر آئے وہ کسی سے بیع کا

معائدہ کرے۔ اور اگر پہلے دو مہینے اس کے قبضے میں نہیں تو عقد سے پہلے اپنی ملکیت و قبضے میں لانا ضروری ہے، جب قبضہ و ملکیت ثابت ہو جائے تو وہ اس کی اصل قیمت کے ساتھ کچھ منافع لگا کر اس ضرورت مند کو ادھار دیدے۔ اور عقد ہی کے وقت اس چیز کی قیمت، وقت ادائیگی یا اجازت قسط سب متعین کر دے۔“ (فتویٰ حضرت مفتی حمید اللہ جان صاحب، صفحہ ۷)

واضح رہے کہ ان و میرٹھن بینک کے طریق کار پر یہ اعتراض نہیں ہے کہ وہ ادھار فروختی پر قیمت زیادہ کیوں لیتا ہے؟ بلکہ ان کے اعتراض کی وجہ یہ ہے کہ ان کے خیال میں بینک وہ سامان تعاطی کے ذریعے اپنے ضمان میں لائے بغیر فروخت کرتا ہے، جس کے بارے میں اوپر یہ عرض کیا جا چکا ہے کہ واقعہ ایسا نہیں ہے، اور اس کی پوری تفصیل ابن شہ، اللہ آگے آئے گی۔ دوسری طرف جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ناؤن کے دارالافتاء سے جو کتاب ”مروجہ اسلامی بینکاری“ کے نام سے شائع ہوئی ہے، اس میں یہ کہا گیا ہے کہ: ”اجارہ اور مرابحہ کی بدست خود مستقل معاملے کی حیثیت ہی تسلیم نہیں“ اور یہ کہ وہ ”اکل بالباطل کے ذمے میں داخل ہے“ لیکن لطف کی بات یہ ہے کہ اسی دارالافتاء سے یہ فتویٰ کسی تحفظ کے بغیر جاری ہو چکا ہے کہ ادھار فروخت کی صورت میں قیمت بڑھائی جا سکتی ہے۔ ملاحظہ ہو:

”(سوال) ایک ڈکاندار نقد لینے والوں سے کم قیمت لیتا ہے اور

ادھار لینے والوں سے زیادہ کیا یہ جائز ہے؟

(الجواب باسمہ تعالیٰ) جائز ہے۔ ایضاً رابع الثانی ص ۱۳۱

(آزادی بیعت ص: ۳۳ ج: ۲)

یہاں میں اس بات کی بھی وضاحت کر دوں کہ ۱۹۸۱ء کے غیر سودی کاؤنٹروں پر بحث کرتے ہوئے میں نے یہ بھی لکھ دیا تھا کہ حنفیہ میں سے قاضی نے

رحمۃ اللہ علیہ نے ادھار کی صورت میں قیمت کی زیادتی کو ناجائز کہا ہے، لیکن اُس کا حوالہ نہیں دیا تھا، بعد میں ہزار تلاش کے باوجود قاضی خان میں یہ جزئیہ نہ مل سکا، بلکہ اُس میں جتنی عبارتیں ملیں، اُن سے جواز ہی معلوم ہوتا ہے۔ پھر مجھے یاد آیا کہ میں نے سن ۱۹۶۱ء میں تجارتی سود کے خلاف ایک مضمون لکھا تھا جو حضرت والد ماجد قدس سرہ کی کتاب ”مسئلہ سود“ کے دوسرے حصے کے طور پر شائع ہوا ہے۔ اُس میں قاضی خان کی یہ عبارت نقل کی ہے :

”لا يجوز بيع الحنطة بشمن النسبنة اقل من سعر البلد

فانه فاسد واخذ ثمنه حوام۔“ (مسئلہ سود ص: ۱۳۳)

لیکن یہاں بھی میں نے کوئی حوالہ نہیں دیا، اور اب تقریباً نصف صدی گزرنے کے بعد یاد نہیں آرہا کہ یہ عبارت کہاں سے لی تھی، اور قاضی خان میں یہ عبارت بھی نہیں ملی، اور اس عبارت کا پورا مطلب بھی واضح نہیں ہو رہا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی جگہ قاضی خان کا غلط حوالہ کسی نے دیا ہوگا، اور میں نے اُس وقت جبکہ میری عمر اٹھارہ سال تھی، اُسی پر بھروسہ کر کے یہ بات لکھ دی، اور اصل کی مراجعت نہیں کی۔ اسی حوالے سے کسی نے امداد المستعین میں بھی سوائے کیا ہے، اور وہاں بھی حضرت والد ماجد رحمۃ اللہ علیہ نے شروع میں تو یہ فرمایا ہے کہ فتاویٰ قاضی خان میں یہ مسئلہ نہیں ملا۔ لیکن آگے یہ تحریر فرمایا ہے کہ: ”بعد میں تلاش کرنے سے قاضی خان کی عبارت بھی مل گئی، وہ بھی اُسی صورت میں ناجائز فرماتے ہیں جو اوپر مذکور ہوئی، مطلقاً ادھار کی وجہ سے قیمت کی زیادتی کو ممنوع نہیں قرار دیتے، جیسا کہ ان کی عبارت میں تقریباً اس کی تصریح موجود ہے۔“ (امداد المستعین ص: ۸۵۹ و ۸۶۰) پھر احسن الفتاویٰ میں بھی حضرت مفتی رشید احمد صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہی فرمایا ہے کہ قاضی خان میں ہمیں یہ مسئلہ نہیں ملا، چنانچہ حضرت نے فرمایا ہے کہ:

”سوال میں خانیہ کی طرف جو جزئیہ منسوب کیا گیا ہے، وہ پہلے

یہاں دارالافتاء کے محلے نے تلاش کی، انہیں نہ ملا، تو دوسرے مختلف اداروں کے متعدد علماء کے ذمے لگایا، مگر کسی کے بھی ہاتھ نہ آیا۔ اگر بالفرض کسی کتاب میں یہ جزئیہ مل بھی جائے تو اس لئے قابل قبول نہ ہوگا کہ یہ حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی اس تصریح کے خلاف ہے جو امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ کی کتاب الحج سے اوپر نقل کی جا چکی ہے۔“ (احسن الفتاویٰ ج ۱ ص: ۳۴)

اس لئے ظاہر یہی ہے کہ اس میں مجھ سے نقل کرنے میں غلطی ہوئی ہے، اور قاضی خان رحمۃ اللہ تعالیٰ کا بھی وہی موقف ہے جو دوسرے تمام فقہائے حنفیہ کا ہے، یعنی ادھار کی وجہ سے قیمت میں زیادتی کرنا جائز ہے۔ صرف یہی نہیں، بلکہ علامہ قاضی خانؒ نے ایک مستقل فصل قائم کر کے اسی بنیاد پر بہت سے دوحیہ بیان فرمائے ہیں جن کے ذریعے سود سے بچنا ممکن ہے۔

## سلف میں مراہمہ موجدہ پر عمل

بعض حضرات نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ غیر سودی بینکاری میں جس مراہمہ موجدہ پر عمل کیا جاتا ہے، اس میں مراہمہ اور بیع موجدہ کی اصطلاحوں کو درج کر کے ایک مصنوعی قسم بنائی گئی ہے شاید اس سے یہ کہن مقصود ہے کہ یہ ایک مصنوعی کارروائی ہے جسے حیلے کے طور پر استعمال کیا گیا ہے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ مراہمہ اور بیع موجدہ کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ اور اگر یہ دونوں کسی صورت میں منع ہو جاتے ہیں تو اس میں کوئی مصنوعی کارروائی نہیں ہے۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ہماری تاریخ میں مراہمہ موجدہ پر ایک ماحول کے طور پر عمل ہوتا رہا ہے۔ خلافت عثمانیہ کے دور میں امام ابوحنیفہؒ اور امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ کے مذکورہ بالا قول کے مطابق اسے قلب الدین کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا رہا ہے، اور حکومت کی طرف سے اس بیع



پیش کی شرح بھی ستمی کی جاتی رہی ہے اور اس شرح میں حالات کے لحاظ سے کمی بیشی بھی ہوتی رہی ہے۔ اور فقہائے کرام نے اس پر بحث کی ہے کہ اگر کوئی شخص حکومت کی سطرز کردہ شرح سے زیادہ پر مباحی کرے تو وہ بیق تافذ ہوگی یا نہیں۔ شرح الجہا۔ میں ہے:

”قد ورد في زماننا أمر منطاني شريف بأن لا يأخذ  
بالمرايحة الشرعية أكثر من مئة في المائة، فلو أن  
أحد أربح على أكثر من ذلك بعد أن بلغه خبر الأمر  
يعزّر ويحبس إلى أن تظهر عونه و صلاحه فيترك.  
كما غي الذر عن معروضات المفتي أبي السعود، وحقق  
في حاشية رد المحتار و تنقيح الحامدية بأن الأمر  
السلطاني المشار إليه لا يلزم منه، مرداد مبلغ  
المرايحة الزائد على ما نعر به بعد أن قبضه الدائن، لأن  
نهى السلطان لا يقتضي فساد البيع الذي بسببه حصلت  
المرايحة ألا ترى أنه يصح العقد بعد النسيء في يوم  
الجمعة مع ورود النهي الإلهي وإن أتم، وما ذاك إلا  
لأن النهي لا يقتضي الفساد كالمصلافة في الأرض  
المقصوبة تصح مع الإثم، كما تقرّر في كتب  
الأصول.“ (شرح المحلة لملاتسي، أحكام اربا من الباب  
السابع من كتاب البيوع، ج: ۱، ص: ۴۵۴، مكتبة الحفظة)

”ہمارے زمانے میں یہ شاہی فرمان شریف چرکی ہوا ہے کہ  
مراہی خرید میں نو فی صد سے زیادہ نفع نہ لیا جائے۔ پھر بھی اگر  
کوئی شخص اس سے زیادہ شرح پر مراہی کرے جبکہ اسے قہم شاہی

کی تشریح بھی ہو تو اسے سزا دی جائے گی اور اس وقت تک قید رکھا جائے گا جب تک اس کی توبہ اور اعتدال واضح نہ ہو جائے، جیسا کہ درمیں مفتی ایوانہ دہلوی معروضات کے حوالے سے مذکور ہے۔ اور رد المحتار اور تنقیح ائمہ یہ بھی یہ تحقیق نقل کی ہے کہ اس قسم شرعی سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس دانی نے جتنا نفع (حکومت کی طرف سے مقررہ شرح سے) زیادہ وصول کیا ہے، اسے واپس کرنا واجب ہے، کیونکہ فرمان شرعی سے اس نفع کا فائدہ ہونا لازم نہیں آتا جس کی بنیاد پر مراعات ہوا ہے۔ ایہ تمہیں معلوم نہیں کہ جمعہ کے دن اذان کے بعد جو عقد کیا جائے، وہ ممانعت کے باعث صحیح ہو جاتا ہے، حالانکہ یہ کرنے کا نذر ہوتا ہے، یہ وہی لئے قرعے کہ ممانعت کا تقاضا یہ نہیں ہوتا کہ عقد قاسمہ دہانے ایسے کہ مفسوب زمین میں نماز پڑھنا جائز نہیں ہے، لیکن نماز صحیح ہو جاتی ہے، جیسا کہ اصول کی کتابوں میں ملے ہو چکا ہے۔

دیکھئے امریکہ، نجد، نجد کا عوامہ مسلم، حاضر کے میں سودے مبادل کے طور پر اتنے دانت تھا کہ اس کو سرحدی شریعہ کہا جاتا تھا، اور اس میں نفع کو مناسب حد میں رکھنے کے لئے، عدلی حکومت کو اس نے نئے نفع کی شرح متعین کرنی پڑی، اور یہ شرح مختلف اوقات میں، ہی طرح بدلتی رہی جیسے آج کل مرکزی بینک نفع کی شرح میں تبدیلیاں کرتا رہتا ہے۔ صاحب رد المحتار فرماتے ہیں:

”وفي معروضات المفتي امي السعد لمر اذان ربيع  
العشره بلاني عشرة او بثلثة عشرة بطريق الدعاء، في  
دعائنا بعد ان ورد الامر السلطاني وفتوى شيخ الاسلام

بأن لا تعطى العشرة بأزيد من عشرة ونصف، زايه على ذلك فلم يمثل ماذا يلزمه؟ فأجاب: يعزرو ويعبس الى ان تظهر نوبته وصلاحه فيترك."

"مفتی ابوالسعد دکن معروفات میں یہ مسئلہ ہے کہ ہمارے زمانے میں معاملہ کا جو طریقہ رائج ہے، اس کے مطابق، اگر زید نے دس (درہم) کا دین تیرہ (درہم) کے عوض اپنے ذمے لیا، جبکہ سلطانی فرمان اور شیخ الاسلام کا فتویٰ آپ کا تھا کہ دس کو ساڑھے دس سے زیادہ میں نہ دیا جائے، اور زید کو اس پر مستحبہ بھی کروا دیا، پھر بھی اس نے اس حکم کی تعمیل نہ کی تو اس پر کیا لازم ہوگا؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ اس کو سزا دی جائے گی اور قید رکھ جائے گا، یہاں تک کہ یہ ظاہر ہو جائے کہ اسی نے توبہ کر کے اپنی اصلاح کر لی ہے، پھر اُسے چھوڑا جائے گا۔"

مذکورہ عبارت میں "معاند" کی تشریح کرتے ہوئے علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

"وهو ما ذكره من شراء الشيء اليسير بضمن غفل."

یعنی معاند کا مطلب یہ ہے کہ (کسی قرض کے ساتھ) کوئی معمولی چیز بے قیمتی میں خرید لی جائے۔

پھر درختار میں جس شئی فرمان اور فتوے کا ذکر ہے کہ دس پر ساڑھے دس سے زیادہ کا معاند نہ کیا جائے، اس پر علامہ شافعی تحریر فرماتے ہیں:

"وهناك لصوي أخوي بأزيد من احد عشر ونصف، وعليها العمل، سألحامي. ولعله لودود الأمر بها متأنخوا عن الأمر الأول."

یعنی: "ایک فتویٰ اور بھی ہے کہ دس پر ساڑھے گیارہ سے زیادہ کا معاملہ نہ کیا جائے، اور سادھائی کے مطابق عمل اسی فتویٰ پر ہے۔ اور شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ اس شرح کا حکم پہلے حکم کے بعد آیا ہے۔"

اس سے صاف واضح ہے کہ حکومت معاملہ یا مراجمہ مؤجلہ کی زیادہ سے زیادہ شرحیں و تقاضا مقرر کرتی رہتی تھی، اور ان مقرر کردہ شرحوں میں حالات کے لحاظ سے تبدیلی آتی رہتی تھی، تاکہ لوگ مراجمہ مؤجلہ یا معاملے کے ذریعے زیادہ نفع اندوز نہ کر سکیں۔ بلکہ آگے علامہ حاکمیؒ نے فرمایا ہے کہ جتنی نفع اندوزی معاملہ کے ذریعے ہوئی ہے، سلم کے معاملے میں صورت حال اس سے بھی بدتر ہوئی ہے، یہاں تک کہ اس کی وجہ سے بستیاں ویران ہو گئی ہیں۔ اس کی شرح کرتے ہوئے علامہ شامیؒ نے حکومت کو یہ مشورہ دیا ہے کہ بیع مراجمہ اور معاملہ کی طرح سلم میں بھی نفع کی زائد سے زائد شرح حکومت کو مقرر کر دینی چاہئے۔ چنانچہ تحریر فرماتے ہیں:

"أما أقبح من بيع المعاملة المذكورة: ما يفعله بعض الناس من دفع فواهم سلما على حنطة أو نحوها إلى أهل القرى بحيث يؤدى ذلك إلى خراب القرية لانه يجعل الثمن قليلا جدا فيكون اضراره أكثر من اضرار البيع بالمعاملة نازدة عن الأمر السلطاني. فيظهر أن المناسب أيضا ورود أمر سلطاني بذلك ليعرر من بخله و ظاهره أنه لم يرد بذلك أمر، والله سبحانه أعلم."

"یعنی بیع معاملہ کی جو صورت پیچھے مذکور ہے، اس سے بھی بدتر بعض لوگوں کا یہ کام ہے کہ وہ گاؤں والوں کو سلم میں سلم

کرنے کے لئے کچھ دراہم اس طرح دیتے ہیں کہ وہ ان بستیوں کی دیرانی کا سبب بن جاتا ہے، کیونکہ وہ قیمت بہت کم رکھتے ہیں، اس لئے ان کا نقصان اس بیع معاملہ سے زیادہ ہوتا ہے جو شاہی فرمان کی مقرر کی ہوئی شرح سے ڈاکٹر پر کی جائے، لہذا یہ بات ظاہر ہے کہ اس معاملے میں بھی شاہی فرمان جاری ہونا مناسب ہے، تاکہ اس کی خلاف ورزی کرنے والے کو سزا دی جائے، اور بظاہر ایسا کوئی فرمان ابھی تک نہیں آیا۔“

(رد المحتار ص: ۱۶۷ و ۱۶۸ ج: ۵، قبیل باب الردی)

اس سے دو باتیں معلوم ہوئیں۔ ایک یہ کہ مراہمہ منجلہ کا اسلامی معاشرے میں اتنا رواج رہا ہے کہ اسلامی حکومت اس کے لئے شرحیں مقرر کرتی رہی ہے، اور اسکو ضعیف علماء میں سے کسی نے ناجائز قرار نہیں دیا۔ دوسرے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ بعض محدود شرعاً بالکل جائز ہوتے ہیں، لیکن معاشی وجوہات کی وجہ سے ان پر تنقید بھی کی جاتی ہے، جیسے کہ بیع سلم بالکل جائز بیع ہے، لیکن جو لوگ اس بیع کے ذریعے بہت زیادہ نفع کما رہے تھے، علماء شافعی نے ان پر تنقید بھی کی، اور کہا کہ اس کی وجہ سے بہت سی بستیاں ویران ہو گئی ہیں۔ لیکن یہ نہیں فرمایا کہ جن لوگوں نے ایسی بیع کی ہے، انہوں نے حرام کارکناب کیا ہے، یا ان کی بیع فاسد ہے۔ اسی طرح جن لوگوں نے مراہمہ شرح میں سرکاری طور پر مقرر شرح سے زیادہ نفع وصول کیا، ان کے بارے میں یہ تو فرمایا گیا کہ انہوں نے ولی الامر کی خلاف ورزی کا گناہ کیا، لیکن بیع کو فاسد قرار نہیں دیا گیا۔

یہ سمجھا جائے کہ مراہمہ میں نفع کی جو شرح سرکاری طور پر مقرر کی گئی تھی، وہ مراہمہ حانہ کی تھی، مراہمہ منجلہ کی نہیں تھی، کیونکہ یہ سامی گفتگو مراہمہ منجلہ ہی کی ہو رہی ہے۔ بلکہ جس مراہمہ منجلہ کا ذکر ہو رہا ہے، وہ امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے تذکرہ

بارائے کے مطابق قلب الدین کے لئے استعمال ہوتا تھا۔ یعنی کسی کے ذمے کوئی قرض دین ہوتا اور وہ اس میں مزید مہلت لین چاہتا تو وہ اپنے دائیں سے مراہجہ مؤجلہ کر لیتا تھا اور نفع کی مقدار بھی ادا انگلی کی مدت سے وابستہ ہوتی تھی، یعنی ادا انگلی کی طے شدہ مدت زیادہ ہوتی تو مراہجہ میں نفع کی شرح بھی زیادہ ہوتی، اور ادا انگلی کی مدت کم ہوتی تو نفع کی شرح بھی کم ہوتی تھی۔ یہاں تک کہ حنفیہ کے فقہاء متاخرین نے یہ مسئلہ بھی بیان فرمایا ہے کہ اگر اس مراہجہ میں مدیون اپنا دین میعاد سے پہلے ادا کر دے تو اس سے پورا نہیں، بعد صرف گنہ گار ہونے کا نفع وصول کیا جاسکے گا بلکہ اگر مراہجہ میں چوری قیمت وصول کی جائے گی تو دین کی میعاد میں ہفتا وقت باقی ہے، اس کے حسب سے مراہجہ کا اتنا نفع واپس کیا جائے گا جو باقی ماندہ مدت کے مقابلے میں ہو۔ ملاحظہ فرمائی گئے ہیں:

”قضى المديون الدين قبل الحلول أو مات فأخذ من تركته فحواص المتاخرين : أنه لا يأخذ من المراجعة التي جرت بينهما إلا بقدر ما مضى من الأيام . قبل له أنفى به أبعداً قال : نعم قال : ولو أخذ المقرض انصرص والمراجعة قبل مضى الأجل فللمديون أن يرجع بحصة ما بقي من الأيام وهذا ذكر السراج آخر الكتاب : أنه أفتى به أنصرحوم مفتى الروم أبو السعود وعنه بالرفق من النجاشي . قلت : وه أفتى الحافوتى وغيره . وفي الفتاوى الحامدية : سئل فيما إذا كان لزيد بذمة عمرو مبلغ دين معلوم فراجع عليه إلى سنة ثم بعد ذلك بعشرين يوماً مات عمرو المديون فعل الدين ودفعه الوارث لزيد فهل يأخذ من المراجعة شيء أو

”لا! الجواب جواب المتأخرين : انه لا يؤخذ من المراجعة التي جرت المراجعة عليها بينهما إلا بقدر ما مضى من الأيام . قبل للعلامة نعمة الدين . أنفتي به“  
 قال : نعم كذا في الأنقروى والتنوير وأنفتي به علامة السروم مولانا أبو السعود . “الندى المختار . قبل فصل في القرض ج 2 ص ۱۶۰ (بیچ ایم معد)

یہی مسئلہ درمختار میں کتاب انقراض سے کچھ پہلے دو بارہ ابن الغاظم میں ذکر فرمایا گیا ہے :

”قضى الصديون الدين المؤجل قبل الحلول أو مات فحل بموته فأخذ من تركته لا يأخذ من المراجعة التي جرت بينهما إلا بقدر ما مضى من الأيام“ وھر جواب المتأخرين . فیه . وبه أفتی السرحوم أبو السعود أفندی مفتی الروم وعلمہ بالرفق للجانبین وقد قدمته قبل فصل القرض والله أعلم۔“

”مدینوں نے اگر دین موعود آنے سے پہلے ادا کر دیا، یا مدیون کا انتقال ہوا جس کی وجہ سے دین فوراً واجب الادا ہو گیا۔ اس نے وہ اُس کے ترکے سے وصول کر لیا تب تو دائن اور مدیون کے درمیان جو مرتبہ ہوتا رہا ہے، اُس میں سے دائن اسے ہی دن کی قیمت لے گا جتنے دن اُس وقت تک گزرے ہیں۔ اور قید میں مذکور ہے کہ یہ متأخرین کا فتویٰ ہے۔ اور روم کے مفتی ابو السعود آفندی مرحوم نے بھی یہی فتویٰ دیا ہے، اور اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ اس میں جائیداد کی سہولت ہے۔ اور یہ

مسئلہ میں فہم فی القرض سے کچھ پہلے بیان کر چکا ہوں۔“  
اس کے تحت علامہ شافعیؒ کی تشریحات بھی ملاحظہ فرمائیے:

” (قوله لا يأخذ من المربحة إلخ ) صورته . اشترى شيئا بعشرة نقدًا وباعه لآخر بعشرين إثمى أجل هو عشرة أشهر فإذا قضاه بعد تمام خمسة أو مات بعدها بأخذ خمسة ويترك خمسة ض.

أقول : و ن ظاهر أن مثله ما لو أقرضه وباعه سلعة بثمن معلوم وأحل ذنك فيحسب له من ثمن السلعة بقدر ما مضى فقط تامل . (قوله و علله إلخ ) علله المحاذرة بالتباعد عن شبهة الربا لأنها في باب الربا ملحقه بالحقيقة ووجه أن الربح في مقابلة الأجل لأن الأجل وإن لم يكن مالا ولا يقابل شيء من الثمن لكن اعتبروه مالا في المربحة إذا ذكر الأجل بمقابلة زيادة الثمن فلو أخذ كل الثمن قبل الحلول كان أحده بلا عوض والله سبحانه وتعالى أعلم .“ (المفرد المنحار . قبيل

كتاب المراض ، ج . ۲ ص ۷۵۷ ایچ ایم سعید)

” یہ جو کہا گیا ہے کہ اثنا اور دویس کے درمیان جو مراہجہ ہوتا رہا ہے، اس میں سے دائن اتنے ہی دن کی قیمت لے گا جتنے دن اس وقت تک گزرے ہیں، اس کی صورت یہ ہے کہ کسی شخص نے کوئی چیز نقد دس (دوہم) میں خریدی، اور کسی دوسرے کو وہی چیز بیچنے کے اوسار پر بیس (دوہم) میں بیچ دی۔ اب اگر وہ دس ایک بیچنے پر دے تو اسے پر قیمت اڑا کر دے، یا پانچ بیچنے



میں اس کا انتقال ہو جائے تو بیٹے والا اپنے قرض میں سے پانچ درہم وصول کرنے لگا، اور پانچ مچھوڑ دے گا۔ (بجروانہ شافعی فرماتے ہیں کہ:) اور ظہر یہ ہے کہ یہی قسم اس وقت ہوگی جب کوئی شخص دوسرے کو کوئی قرض بھی دے، اور کوئی سامان بھی کسی معین میعاد کے عوض پر بیچے، تو ایسی صورت میں (یعنی جب قرض پہلے اور ہو جائے) اس سامان کی جتنی ہی دنوں کے حساب سے قیمت لگائی جائے گی جتنے دن اس وقت تک گئے۔ پچھ ہوئے۔ اس پر فوراً کر لیں۔ اور علامہ حاتمی نے اس کی توجیہ بیان کی ہے کہ یہ معاملہ رہا کے شبہ سے دور ہو گیا ہے۔ کیونکہ رہا کے باب میں شبہ بھی حقیقت کے ساتھ ملتی ہوتی ہے۔ اور (شبہ سے دور ہونے کی) وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ یہاں قرض مدت کے مقابلے میں ہے، کیونکہ مدت اگرچہ بذات خود کوئی مال نہیں ہے، اور قیمت کا کوئی حصہ اس کے مقابلے میں نہیں ہوتا۔ لیکن مراجعہ میں جب اجل کو شمن کے مقابلے میں ذکر کیا گیا ہو تو اسے فقہاء نے بالی قرار دیا ہے۔“

یہی مسئلہ فقہوی القریبہ میں بھی ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے:

”فخصی المديون الذین المؤجل قبل الحلون أو مات فاحد من تركته فحواط المناخرين أنه لا يؤخذ من المراسحة التي جرت المبايعه بينهما إلا بقدر ما مضى من الأتيان، قيل لسجيم الدين: أفتضى به أيضاً؟ قال: نعم. وقال: لو أخذ المقرض القرض والمراسحة قبل مضى الأجل فلمديون أن يرجع منها بحصة ما بقى من الأتيان.“

### قنبۃ فی المذایبات۔

(الغناوی الاثروية، کتاب المذایب ج ۳ ص ۲۰۶)

نیز تنقید افغانی کا مدیر ہے۔

”(سئل) فہما إذا استدان زيد من عمرو مبلغا معلوما من الدراهم إلى أجل معلوم بمرابحة شرعية ثم قضى زيد الدين قبل حلول أجله، فهل لا يؤخذ من المرابحة التي جرت بينهما إلا بقدر ما مضى من الأيام؟“

(الجواب) : نعم وهو جواب المتأخرين كذا هي شرح التنوير وبمقتضى مفتى الروم أبو السعود أفندي : قضى المديون الدين المؤجل قبل الحلول أو مات فحل بمزونه فأخذ من تركته لا يؤخذ من المرابحة التي جرت بينهما إلا بقدر ما مضى من الأيام وهو جواب المتأخرين. وفيه وبه مفتى المرحوم أبو السعود أفندي مفتى الروم وعليه بالرفق للجانبين علاني على التنوير من مسائل شتى۔“

بلکہ انی کتاب میں آگے یہ مسئلہ بھی لکھا ہے کہ ”عمرو کے ذمے زید کا آٹھ روپیہ تھا اور اس نے مہمت بیٹے کے لئے داکن سے سرائیم کے طور پر سال بھر بعد قیمت کی ادائیگی کی شرط پر کوئی چیز خرید لی۔ اس کے بعد ابھی صرف تین دن گزرے تھے کہ عمرو کا انتقال ہو گیا جسکی وجہ سے بیٹے دین خیر واجب الادا دوشہ و پندرہ روپے کے دو روپیہ زید کو ادا کر دیا، تو اب مزید کی جو بیچ ہوئی تھی، اس میں وراثت کے ذمے دو روپیہ قیمت دینا واجب نہیں ہوگا جو سال بھر کی ادائیگی کی بنیاد پر مقرر ہوئی تھی، بلکہ وہ صرف اتنی قیمت ادا کریں گے جو بیس دن کے مرادیم کی صورت میں مقرر

بدلتی۔ مثلاً مرا بھگے میں یہ لے کر ہوا تھا کہ پانچ روپیہ لاکھت پر ایک روپیہ دے دینے کے حساب سے قیمت لگا کے گا، فرض کریں کہ لاکھت ایک ہزار روپے تھی اور چھ سو ساٹھ سو ساٹھ روپے تھی۔ اس سے ہوتی تھی اس لئے لاکھت پر تین سو ساٹھ روپے کا اضافہ کر کے مرا بھگے کی کل قیمت ایک ہزار تین سو ساٹھ روپے مقرر ہوئی تھی۔ اب جبکہ عمر کو تین دن بعد انتقال ہو گیا، اور مرا بھگے کے تین دن بعد مر ڈارے وہ اصل وزن زیادہ کر دیا، جس کی وجہ سے مرا بھگے کی قیمت اب ورثہ کے ذریعے لے کر نہیں ہے کہ وہ سال بھر تک محفوظ کر کے مرا بھگے کی قیمت ایک ہزار تین سو ساٹھ روپے دوا کریں، بلکہ ان کے لئے پانچ روپے کہ وہ ابھی ایک ہزار تین روپے زیادہ کر کے اس مرا بھگے کے وزن سے بھی فارغ ہو سکیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

” (مسئلہ) فیما اذا كان نريد بدمة عمرو مبلغ دين معلوم  
فرا بھو عليه ائني حنة ثم بعد ذلك بعض من يوم ما مات  
عمرو المسلمون فحل الدين ودفعه الورثة لزيد، فهل  
يؤخذ من المراجعة شيء أو لا؟

(الجواب): جواب السائل عمر بن انس لا يوجب من  
المراجعة شيء حرث الصباغة غريب بينهما إلا بفقد ما  
مضي من الأمان، فيل للعلامة نجم الدين اتفنى به  
قال: نعم كذا في الأنفروى والسویر وأئني بد علامة  
الروم مولانا أبو السعد د۔

صرف ایک نہیں، بل اگر اسی صورت میں ورثہ کو اس مسئلے کا علم نہ ہو کہ وہ  
نوراً ایک ہزار تین روپے دے کر فارغ ہو سکتے ہیں، اور ان کے ذریعے سال بھر کا  
مرا بھگے نہیں ہے، اور اس غلط فہمی کی بنیاد پر وہ یہی سمجھتے رہے کہ نہیں سال بھر کے بعد  
ایک ہزار تین سو ساٹھ روپے دوا کرنے ہیں، اور جب سال پورا ہو تو ان کے پاس

ادائیگی کے لئے رقم نہیں تھی، اس لئے انہوں نے ایک اور مراہجہ کر لیا، اور کئی سال تک وہ ایسا ہی کرتے رہے، پھر بعد میں پتہ چلا کہ ان کے ذمے سال بھر کا مراہجہ نہیں تھا۔ تو بعد کے مراجعات میں ان کے ذمے جو مال آیا، اُس کی ادائیگی ان پر لازم نہیں ہے، اس لئے کہ یہ سارے مراجعات اس بنیاد پر کئے گئے تھے کہ وہ مراہجہ کا وزن اپنے ذمے لازم سمجھ رہے تھے۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ وہ دین ان کے ذمے لازم تھا، تو اس کی بنیاد پر جو مراجعات کئے گئے تھے، ان کا نفع دین ان کے ذمے لازم نہیں ہوگا۔ مدد ثانی فرماتے ہیں کہ اس مسئلے کی نظیر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے کے دین کا کفیل بنا، اور اصل مدیون نے اپنا دین دائن کو ادا کر دیا جس کا علم کفیل کو نہ ہو۔ جب ادائیگی کا وقت آیا تو دائن نے کفیل سے (باجائز طور پر) مطالبہ کیا، اور کفیل یہ سمجھا کہ کفیل ہونے کی حیثیت سے اس پر دین کی ادائیگی لازم ہے، مگر اُس کے پاس ادائیگی کے لئے رقم نہیں تھی، اس لئے اُس نے مزید مہلت لینے کے لئے دائن سے مراہجہ پر کوئی چیز خرید لی جس میں اُس کے ذمے ستر دین خرچ دینا لازم ہو گیا، لیکن بعد میں پتہ چلا کہ اصل مدیون تو وہ دین ادا کر چکا تھا جس میں مہلت لینے کے لئے مراہجہ کیا گیا تھا، تو اب کفیل کے ذمے اُس مراہجے میں ستر دین کا نفع دینا لازم نہیں ہوگا۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

”وفی هذه الصورة بعد اثناء الدين دون المراجعة إذا ظنت الورثة أن المراجعة تلزمهم فراجعوه عليها عدة سنين بناء على أن المراجعة تلزمهم حتى اجتمع عليهم مال فليس يلزمهم ذلك المال أو لا؟ الجواب: حيث ظنوا أن المراجعة تلزمهم وأنها دين باق في تركة مورثهم، ثم بان خلافه فلا يلزمهم ما التزموا به في مقابلة المراجعة التي لا تلزمهم على قول المتأخرين“

لأن المراجعة بناء على قيام دين المراجعة السابقة التي على مردئهم ولم يوجد وهذا في الزائد على قدر ما مضى . وهذه المسألة نظير ما في القنية قال برمز بكر خواهر زاده : "كان بطالب الكفيل بالدين بعد أخذه من الأصيل وبيعه بالمراجعة حتى اجتمع عليه سبعون ديناراً ثم تبين أنه قد أخذه فلا شيء له ؛ لأن المراجعة بناء على قيام الدين ولم يكن له هذا ما ظهر لنا والله الموفق . " (تفصيح الفوائد الحامدية ، باب : القرض ، ج : ۱ ص : ۲۹۲ المكتبة المحفانية)

یہی مسئلہ رد المحتار میں بھی مذکور ہے :

"وفي هذه الصورة بعد أداء الدين دون المراجعة إذا ظنت الورثة أن المراجعة تلزمهم فراجعوها عليها عدة سنين بناء على أن المراجعة تلزمهم حتى اجتمع عليهم مال فهل يلزمهم المال أو لا ؟ الجواب : لا يلزمهم لما في القنية برمز بكر خواهر زاده : "كان بطالب الكفيل بالدين بعد أخذه من الأصيل وبيعه بالمراجعة حتى اجتمع عليه سبعون ديناراً ثم تبين أنه قد أخذه فلا شيء له ؛ لأن المراجعة بناء على قيام الدين ولم يكن له هذا ما ظهر لنا والله سبحانه أعلم " .

(رد المحتار ، قبل فصل في القرض ج ۵ ص : ۱۶۰ ایچ یہ سعید)

اس کے علاوہ یہ مسئلہ بھی فقہاء حنفیہ نے ذکر فرمایا ہے کہ وقف کی عمرت اگر عمرت یا تعمیر کی محتاج ہو تو وقف کا متولی مرابحہ منجملہ کر کے اس کے اخراجات

وقت سے وصول کر سکتا ہے یا نہیں؟ اس سے قبل ان نکات نے وہ صورتوں کا حکم ایک لمحہ سے ایک صورت پر ہے کہ وہ قرض کرے۔ یعنی کم قیمت کی چیز زیادہ قیمت میں بوجہ فروغ کر کے بازار میں بیچ دے، اور جو رقم حاصل ہو اسے بقیہ کی شے میں خرچ کرے۔ اس صورت میں ان وہبان کا قول یہ ہے کہ وہ خریدی ہوئی چیز کی پوری قیمت وقت سے وصول کر سکتا ہے، اور عداوتی کارجمانی بھی اسی طرف منسوب ہوتا ہے۔ انہیں علامہ شافعی نے صحیح اکتوا کر دیا ہے کہ اس صورت میں متولی زیادہ قیمت کا اضافہ ہوگا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ قیہ و مرمت کے لئے متولی رقم دیتا رہے، وہ متولوں نے اسی سے قرض لے لی، اور ساتھ ہی اس قرض میں بہت نیچے کے لئے اسی متعطل سے وہ مریمہ مناجلہ بھی کر لیا، مثلاً تمیر بنانا، اسے قرض لے، اور پھر کوئی عداوت پہنچی چیز اسی سے تمیر بنادیں گے، مثلاً خرید لی جو ایک سال بعد واجب اور ہوں گے۔ (۱) کہ ایک سال کے بعد متعطل کو اپنے بعض قرضے جتنی تمیر بنانا کے عداوت مزید، اور کوئی عداوت مزید پہنچے، مصلح ہو جائے۔ اس صورت میں متولی نے یہ عداوت کو سوکھو بولنے، قرض نہ دیا ہے، وہ وقت کی آمدنی سے وصول نہیں کر سکتا، بلکہ یہ اسے اپنی ذیبت سے دینا ہوگا۔ ان کی وجہ یہ ہے کہ وقت کی منسبت سے تو صرف رقم قرض و فی تھی، اور اس کے بعد مریمہ کا جو عقد کی ایو، اس کا قرض کے عقد سے کوئی تعلق نہیں تھا، چنانچہ جو قرض کیا گیا تھا، اس عقد مریمہ کی وجہ سے اس کی حیثیت میں کوئی فرق نہیں پڑا، اصل پہلے ہی قرض کا خیال ہو قبول نہیں کرتا تھا، اب اس مریمہ سے بعد اس وقت قبول نہیں کرے گا، اس لئے اس قرض میں اس کو کوئی حجت نہیں ہے، چنانچہ مقدمہ سے متعطل ذیبت چاہے قرض وصول کرنے کا دعویٰ کر سکتا ہے، اور وہ ذیبت ہے کہ وہ حجت مریمہ کی ایو آئے پہلے اس کا مطالبہ کرے گا، اور چونکہ مقدمہ مریمہ کا قرض سے پہلے تھا کوئی تعلق نہیں ہے، اس لئے وہ ایک متعطل متعطل سے جس میں متولوں نے مریمہ پہنچی چیزیں بنادیں وہ مریمہ میں مریمہ ہے، اور متولوں نے یہ

اختیار حاصل نہیں ہے کہ وہ وقف کے لئے کوئی کم قیمت کی چیز زیادہ قیمت میں خریدے، اس لئے جتنی رقم اس نے زیادہ دی ہے، وہ وقف کے مال سے وصول نہیں کر سکتا، بلکہ وہ اسے اپنی جیب سے ادا کرنی ہوگی۔ یہ ساری تفصیل تنقیح الفتاویٰ النامہ میں ان الفاظ کے ساتھ موجود ہے:

“(مسئل) فی ناظر استئذان لأجل ضرورة فی الوقف مبلغاً من الدراهم یا ذن القاضی لم عزل عن النظر ویزعم أنه استئذان المبلغ بمرايحة بمقتضى أنه اشترى من الدائن شيئاً يسيراً بمبلغ زائد عن أصل الدين وأن له الرجوع فی غنة الوقف بالزائد المزبور فهل لیس له ذلك ویضمن الزیادة من مال نفسه؟

(الجواب) : نعم والمساءلة فی التنازعانية والخیرة والمحرم وغیرها، وفی الحاوی الزاهدی: قال أهل البصرة للفقیم إن لم یهنم المسجد العامر یکن ضرره فی المقابل أعظم فنه هدمه، وإن خالفه بعض أهل المحلة ولیس له التأخیر إذا أمکنه العسارة، فلو هدمه ولم یکن فیه غلة للعمارة فی الحال فاستقرض العشرة بثلاثة عشر فی سنة، واشترى من المفروض شيئاً يسیراً یرجع لی غلته بالعشرة وعلیه الزیادة اهـ (قول) هذا مخالف لما فی الأشباه حیث قال: وهل یجوز للمترقی أن یشترى متاعاً بأكثر من قیمتة ویبعه ویصرفه علی العمارة ویكون الربح علی الوقف؟ الجواب نعم کما حرره ابن وهبان اهـ وتبعه فی الدر المختار قال الرملى

فی حاشیة البحر: ألا کن یقال لما لم یلزم الأجل فی مسألة الضرر بقى شراء السیر بشمن كثير فتمحض ضررا علی الوقف فلم تنزله الزیادة فكانت علی القيم بخلاف مسألة شراء المتاع وبعده للزوم الأجل فی جملة الثمن اهـ وکتبت فیما علقته علی الدر المختار عن الیبری أن مثلاً ما قاله ابن وهبان علم الوقوف علی الحکم ممن تقدمه ثم ذکر ما مر عن الحارثی وقال: هذا الذی یفتی به اهـ

و یؤیدہ قولہ فی البحر بعد ذکرہ ما مر ایضاً وبہ اندفع ما ذکرہ ابن وهبان من أنه لا جواب للمشايع فیہا اهـ فعلم أن ما ذکرہ ابن وهبان بحث مخالف للمنفرد ومن حفظ حجة علی من لم یحفظ. (تنقیح الفتاوی النعمانیة، الباب الثالث من کتاب الوقف، مطلب لا یلزم الصراحة الوقف، ج: ۱، ص: ۹۰، ۹۱، المکتبة الحنفیة)

یکن بحث علامہ شامی کے کتاب الوقف، مطلب فی الاستدانة علی الوقف میں نقل فرمایا ہے۔

یہاں ایک قیمری صورت بھی ممکن ہے جس کا ان عبارتوں میں ذکر نہیں ہے، اور وہ مراد ہے کہ مؤجلہ کی وہ صورت ہے جو آج کل غیر سودی بینکوں میں استدانی ہو رہی ہے، وہ یہ کہ وقف کی تعمیر کے لئے جو سامان درکار ہے، وہی سامان متوقف مراد ہے کہ مؤجلہ پر خریدے، یعنی جو سامان نقد خریدنے کی صورت میں کم قیمت پر ملتا ہے، وہ مراد ہے کہ مؤجلہ کر کے زیادہ قیمت پر خریدے۔ بظاہر اس صورت کا ذکر اس لئے نہیں کیا گیا کہ اس صورت میں اس کے لئے جائز ہے کہ وہ اس مراد کے قیمت خرچ



سیت وقف کی آمدنی سے وسوسہ کر لے دیکر انہوں نے مراہجہ مؤجدہ اس نے وقف بنی کی مصلحت سے کیا ہے اور اسی سہاوان کے لئے کیا ہے جو وقف کو مصوب قرار دے اور اس میں جو اجلا یعنی مدت اور انکی مقرر ہوئی ہے۔ وہ شیخ مراد کا ایک لازمی حصہ ہے۔ علامہ شامی نے متولی و وقف کے مابین سے وسوسہ نہ کرنے کے جس قوں کو رائج کہا ہے۔ وہ توریق کی صورت ہے جس میں دو معاملے انکب انگب ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ ایک کم قیمت کی چیز زیادہ قیمت پر اور عمار خریدی جاتی ہے اور پھر اسے بازار میں بے کم قیمت پر بیچا جاتا ہے جو قیمت خرید سے کم ہوتی ہے۔ لہذا پہلا معاملہ جس میں وقف کے لئے کم قیمت کی چیز زیادہ قیمت پر خریدی گئی، وہ وقف کو مطلوب نہیں تھی۔ بلکہ اسے کم قیمت پر فروخت کرنے کے لئے خریدا گیا۔ اور متولی کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ کوئی چیز وقف کے لئے زیادہ قیمت میں خرید کر جائے بوجھتے کم قیمت میں بیچے۔

بہر حال ان فقہی عباراتوں سے مندرجہ ذیل امور بالکل واضح ہو جاتے ہیں:

(۱) مرادہ کو جملہ کوئی ایسی کارروائی نہیں ہے جو آج تیسری ہجری بدکاری میں مصنوعی طور پر پہلی بار کھڑی گئی ہو۔ بلکہ یہ ایسا عقد ہے جس کی اصل حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں بھی موجود تھی۔ قرآن کریم نے بھی اس کا حوالہ دیا ہے اور پیاروں محمد کے مذہب نے اس کے جواز کی تصریح کی ہے۔ عام (وہ ضیضہ) اور عام محمد سے براہ راست اس کا جواز منقول ہے۔ اور علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ جردوں کا عام معمول ہے کہ وہ نقد کے بجائے اوجہ زکوٰۃ بھی میں قیمت زیادہ نکالتے ہیں۔

(۲) مراہجہ مؤجدہ بیچ کی ایک مستقل قسم بھی ہے۔ اور اسے بعض اوقات سود سے بچنے کے لئے قلب الدین کے ایک حصے کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا تھا۔ اور اس حصے کو فقہاء حنفیہ نے کراہت تزکیہ کے ساتھ جائز قرار دیا ہے (لیونکہ علامہ مستقل نے اس سے بارہا میں فرمایا ہے کہ "بیکوہ ویجوز" اور اسلامی تاریخ میں

اُس کے لئے ٹھیک مرابحہ ہی کی اصطلاح استعمال ہوتی رہی ہے، اور فقہاء حنفیہ نے اُس کے فقہی احکام بیان فرمائے ہیں۔

(۳) خلافت عثمانیہ کے زمانے میں مرابحہ مؤجلہ میں نفع کی شرح اسی طرح سرکاری طور پر مقرر کی جاتی تھی، جیسے آجکل مختلف ملکوں کے مرکزی بینک نفع کی شرحیں مقرر کرتے ہیں، اور اُس شرح سے زیادہ نفع لینے کو فقہاء کرامؒ نے مخالفت اولی الامر کی وجہ سے ناجائز قرار دیا ہے، لیکن اسکی بیچ کو بھی فاسد یا باطل سمجھ کر کہا۔

(۴) فقہاء حنفیہ نے تصریح فرمائی ہے کہ اس مرابحہ مؤجلہ میں بھی جو قلب الدین کے حور پر وجود میں لایا گیا ہو، رہا کا وہ شے نہیں پایا جاتا جو اُسے رہا کے ساتھ ملتی رہے۔

(۵) غیر سودی بینکاری میں مرابحہ مؤجلہ قلب الدین کے حیلے کے طور پر استعمال نہیں ہوتا، بلکہ ایک حقیقی بیع کے طور پر استعمال ہوتا ہے جس میں خریدار کو وہی چیز خریدنی مقصود ہوتی ہے جس پر مرابحہ کیا جا رہا ہے۔

ایک طرف تفسیر قرآن، آثار صحابہؓ، چاروں مذاہب کے فقہاء کرامؒ کی ان تصریحات اور ہزارے تمام اکابرؒ کے فتویٰ کو دیکھیے، جن میں جس قواصر کے ساتھ یہ مسئلہ بیان ہوا ہے، وہ ظاہر کرتا ہے کہ یہ جمہور امت کے مسلمات میں سے ہے، اور دوسری طرف اس کے بالکل علی باطل یہ فرمایا جا رہا ہے کہ: ”اچہ رہ اور مرابحہ کی بنیاد پر اسلامی بینکوں کی سرمایہ کاری سود کے شبہ، مشابہت اور اشتباہ کی وجہ سے ناجائز ہے۔“ اور یہ کہ: ”اجارہ اور مرابحہ کی بذات خود مستقل معاملہ کی حیثیت ہی تسلیم نہیں“ اور یہ کہ وہ ”اکل بالباطل کے زمرے میں داخل ہے“ اور پھر اس کو ”جمہور علماء کا موقف بھی قرار دیا جا رہا ہے۔ اس سراسرائی بات کو آخر کیا کہا جائے؟

واقعہ دراصل یہ ہے کہ جیسا کہ پہلے بھی عرض کر چکا ہوں، پیچھے تمام فقہائے کرامؒ کے برعکس ہزارے زمانے میں کچھ حضرات نے یہ دعویٰ فرمایا ہے کہ اُدھار بیع

میں نقد۔ سے زیادہ قیمت مقرر کرنا ناجائز ہے۔ اس موقف کی سب سے بھرپور دکانیت حضرت مولانا محمد طاسین صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے متعدد مضامین میں فرمائی ہے۔ اور جن صاحب نے ”مروجہ اسلامی بینکاری“ کے نام سے یہ تحریر لکھی ہے، انہوں نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے ابتدا میں فرمایا تھا کہ:

”یہ رائے اپنی جگہ خوب دینی ہے، اور حدیث مذکور کے مصداق کی طرف دعوت فکر بھی ہے۔ یہ نقطہ نظر معروف اسلامی اقتصادی“  
 ”ہر حضرت مولانا محمد طاسین صاحب رحمۃ اللہ اور ان کے ہم خیال اہل علم (؟) کا ہے۔“

بعد میں جب یہ تحریر ”مروجہ اسلامی بینکاری“ کے نام سے شائع ہوئی تو اس سے معروف اسلامی اقتصادی، ہر حضرت مولانا محمد طاسین صاحب رحمۃ اللہ کا نام کسی مصلحت سے حذف کر دیا گیا لیکن یہ حقیقت اپنی جگہ ہے کہ یہ ان کا نقطہ نظر تھا، بلکہ اسی کتاب میں یہ بھی مذکور ہے کہ وہ مراہضہ مؤجلہ شی کو نہیں، مراہضہ مطلقہ کو بھی ناجائز فرماتے تھے۔

چونکہ حضرت مولانا محمد طاسین صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا یہ نقطہ نظر فقہائے احناف کی تصریحات کے بالکل خلاف تھا، اس لئے انہوں نے پوری صاف گوئی کے ساتھ یہ بات واضح فرمادی تھی کہ ان کے موقف کی بنیاد کیا ہے؟ انہوں نے اس موضوع پر ”ہنامہ“ ”البراغ“ میں ایک مضمون لکھا تھا جس میں وہ فرماتے ہیں:

”آج سے تقریباً چالیس برس پہلے فارغ التحصیل ہونے اور مدرسہ بنا جانے کے بعد ہم بھی کچھ اسی طرح کی باتیں کہا کرتے تھے جو ان حواشی میں (جن میں فتویٰ کی عبارتیں مذکور تھیں) کہی گئی ہیں، لیکن آج ان پر جنسی آئی اور شرمندگی محسوس ہوتی ہے۔ ہم بھی یہی کہتے تھے کہ فقہائے کرام اپنی کتابوں میں

جو کچھ سمجھ گئے ہیں، وہ کافی اور ترفیع آخر اور قرآن و حدیث کے  
 عین مطابق ہے، لہذا اب ہمیں ہر مسئلے کا شرعی حکم معلوم کرنے  
 کے لئے صرف سب فقہانی کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔ اور یہ  
 کہ آج کسی مسئلے سے متعلق براہ راست قرآن و حدیث میں  
 غور کرنا اجتہاد ہے جس کا ہر وارثی صدیوں پہلے بند اور متفنن  
 ہو چکا ہے، لہذا اجتہاد کرنا کفایت ہے جس سے ضرور بچنا چاہئے،  
 ورنہ بڑے بڑے مفاسد رونما ہوں گے اور مسلمانوں کو نقصان پہنچے گا،  
 اسی طرح ہم یہ بھی کہا کرتے تھے کہ آج کسی مسئلے کے متعلق کسی  
 بڑے بڑے سے بڑے عالم دین کی تحقیق اور رائے اس وقت  
 تک نہ مانی جائے جب تک اس کے ثبوت میں کسی مستند فقیہ کا  
 قول نہ مل جائے، خواہ اس عالم کی تحقیق اور رائے قرآن و حدیث  
 کے تحت ہی مطابق کیوں نہ ہو، نیز یہ بھی کہا کرتے تھے کہ کسی  
 مسئلے کے بارے میں صحیح و سواب اور حق بات وہ ہے جو فقہ غنی  
 کی کتابوں میں درج اور مذکور ہو۔ اختلاف کی صورت میں  
 ذہری فقہی ہر بات کو ہر طریقے سے نمٹا ثابت کر کے رد کر دینا  
 چاہئے۔ یہی ابن ملام کی صحیح علمی خدمت ہے و نیزہ وغیرہ۔  
 لیکن آجے کل کر جب حقائق کا سامنا کرنا پڑا اور پیش آمد  
 مسائل کے لئے حقیقت پسندی اور انصاف کے ساتھ فقہی لائحہ  
 کار مطابقت کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی تو یہ بات چڑھ گئی کہ ہم جو  
 باتیں کہہ کر رہے تھے حقیقت سے دور، ہم یمن و کم غلطی اور اندیش  
 اور جامد تصدیق کا نتیجہ تھیں، اور ہم ایک طرح کی جہالت اور حماقت  
 میں مبتلا تھے۔ (مہار "ابلاغ" شمارہ ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹

یہ دوا "خوب دوزنی سوٹف" جس کی بنیاد پر کچھ تمام فقیر کے لفظ تھو کہ اکل ہا پائل میں داخل نہ مآثر اسے سمجھو کہ موقف قرار دیا یا ہے "حضرت مولانا محمد حسین صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے ملے کہ جن نیاز حاصل رہا ہے اور اقتصاد کی مضمون سے پران کے اجتہادی نظریات مختلف نشستوں میں براہ راست سننے کا بھی موقع ملا ہے۔ چونکہ حضرت مولانا اب اللہ تعالیٰ کے حضور جا چکے ہیں، اس لئے اب ان نظریات کو یہاں ذکر کرنا مناسب نہیں ہے، اللہ تعالیٰ ان کی عمل مغفرت فرما کر ان کو جہنم و رحمت بخشے، آمین ثم آمین۔

## وعدے کی شرعی حیثیت

آگے بڑھنے سے پہلے ایک اور مسئلہ پر بھی یہاں گفتگو مناسب ہے۔ اور وہ یہ کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے سے آئندہ کوئی عقد کرنے کا وعدہ کرے تو یہ وعدہ اس کے ذمے کس حد تک لازم ہوتا ہے؟ چونکہ غیر سودی بینکاری کے مراہجہ میں بھی جو شخص بینک سے کوئی چیز خریدنا چاہتا ہے، وہ بینک سے یہ وعدہ کرتا ہے کہ آپ جب یہ چیز بازار سے خریدیں گے، تو میں اسے مراہجہ کی بنیاد پر آپ سے خرید لوں گا۔ اسی قسم کا وعدہ بعض صورتوں میں اجارہ اور شرکت منہ حصہ میں بھی کیا جاتا ہے جن پر بحث آگے آنے والی ہے۔ اس لئے یہاں اصولی طور پر وعدے کی شرعی حیثیت پر قدرے تفصیلی کلام کر لینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

پہلے یہ سمجھنا چاہئے کہ چار مختلف الفاظ ہیں جن میں بعض اوقات التباس ہو جاتا ہے، ان کی حقیقت الگ الگ سمجھنی ضروری ہے۔ ایک وعدہ ہے، دوسرا عہد، تیسرا معاہدہ اور چوتھا عقد۔ جہاں تک عقد کا تعلق ہے، وہ کسی معاملے کو باطل و جود میں لانے کو کہتے ہیں۔ مثلاً بیع کہ اس میں ایجاب و قبول کرنے سے عقد وجود میں آ جاتا ہے، اور اس کے نتیجے میں مشتری کی طرف بیع کی ملکیت فوراً منتقل ہو جاتی ہے، اور بائع کو ختم کے سلالے کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔ بیع کے نتیجے میں فریقین پر عقد کی ذمہ داریاں لازم ہو جاتی ہیں، اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ وعدہ یکہ طرہ ہوتا ہے جس میں ایک فریق دوسرے کو کوئی کام کرنے یا نہ کرنے کی یقین دہانی کراتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میں تم سے کل فلاں مال اتنی قیمت پر خرید لوں گا۔ معاہدہ

دو طرفہ وعدہ ہوتا ہے، مثلاً فریقین ایک دوسرے کو یقین دلاتے ہیں کہ ہم فلاں تاریخ کو آپس میں بیچ کریں گے۔ ”عہد“ کا لفظ بعض اوقات وعدے کے لئے بولا جاتا ہے، مگر عرف عام میں اس میں پختگی وعدے کے مقابلے میں زیادہ سمجھی جاتی ہے، اور بعض اوقات اسے معاہدے کے معنی میں بھی استعمال کر لیا جاتا ہے۔

لفظ کو اس میں ہے کہ اگر کوئی عقد کرنے کے لئے ایک فریق ایک طرفہ وعدہ کرے یا دونوں فریق آپس میں دو طرفہ معاہدہ کر میں کہ ہم فلاں تاریخ کو بیچ کریں گے تو آیا اس وعدے یا معاہدے کو پورا کرنا شرعاً واجب ہے یا نہیں؟ اور اگر واجب ہے تو اسے تنشاء بھی لازم سمجھا جائے گا، یعنی اسے بذور عدالت نافذ کرایا جاسکتا ہے یا نہیں؟ چونکہ وعدہ ہو یا معاہدہ، دونوں عقد نہیں ہیں، بلکہ دراصل دونوں وعدے ہی ہیں، فرق صرف یہ ہے کہ وعدہ ایک طرفہ ہوتا ہے، اور معاہدہ دو طرفہ، اس لئے یہاں ہم وعدے کے بارے میں قرآن و سنت کے ارشادات اور ان کے پارے میں فقہاء کرام کے اقوال پیش کرتے ہیں۔

قرآن وحدیث میں وعدہ پورا کرنے کی تاکید اور وعدے کی خلاف ورزی پر مذمت کی وعیدیں وارد ہوئی ہیں جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

قرآن کریم کا ارشاد ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ. مَجْرِبَةً عِنْدَ

اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ (النصۃ ۲-۳)

اے ایمان والو! انہی باتیں کیوں کہتے ہو جو کرتے نہیں، اللہ کے نزدیک یہ بہت بڑا گناہ ہے کہ وہ بات کہو جو کرو نہیں۔

غیر ارشاد ہے:

وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا۔ (بنی اسرائیل ۳۴)

”اور عہد کو پورا کرو، عہد کی پوجیدہ ہوگی۔“

اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”ایمة المنافق ثلاث: اذا حدث کذب و اذا واعد اخلف و اذا اؤتمن خان۔“ (صحیح البخاری کتاب الإیمان باب علامة المنافق و صحیح مسلم کتاب الإیمان باب حصول المنافق)

”منافق کی تین علامتیں ہیں: جب بات کرے تو جھوٹ بولے۔ جب وعدہ کرے تو اسے پورا نہ کرے۔ اور جب اس کے پاس امانت رکھی جائے تو اس میں خیانت کرے۔“

اور حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

”أربع من كن في مكان منافقا حاصدا، ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها۔۔۔۔“

”اذا حدث كذب و اذا واعد اخلف و اذا عاهد غدر و اذا خاسم فجر۔“ (صحیح البخاری کتاب المغازم، باب إذا خاسم فجر)

”بیس شخص میں چار خصلتیں پائی جائیں، وہ خالص منافق ہے، اور جس میں ان (چار خصلتوں) میں سے کوئی ایک پائی جائے اس میں نفاق کی خصلت ہے جب تک کہ وہ اسے چھوڑ نہ دے۔ جب وہ گفتگو کرے تو جھوٹ بولے، اور جب وعدہ کرے تو وعدہ خلافی کرے، اور جب معاہدہ کرے تو اس کی خلاف ورزی کرے، اور جب جھگڑے تو گم گھونچ کرے۔“

اور صحیح بخاری میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا روایت فرماتی ہیں کہ:



”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یستعید فی صلاتہ  
 کثیراً من المائم والمغرم، فقیل لہ: یا رسول اللہ ما اکثر  
 ما تستعید من المغرم! فقال: ان الرجل اذا غرم حدث  
 فکذب ووعد فأخلف.“ (صحیح البخاری کتاب  
 الاستسقاء باب من استعاض من الدین رقم ۲۳۹۷)

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی نماز میں گناہ اور دین سے بہت  
 پناہ مانگتے تھے۔ تو آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) سے عرض کیا گیا:  
 یا رسول اللہ! آپ دین سے کتنی زیادہ پناہ مانگتے ہیں! آپ  
 (صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمایا کہ: جب کسی شخص کے ذمہ دین  
 چڑھ جاتا ہے، تو جب وہ بات کرتا ہے، تو جھوٹ بولتا ہے اور  
 جب وعدہ کرتا ہے، تو وعدہ خلافی کرتا ہے۔“

پھر ہر قل کے سامنے ابوسفیان نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی پابندی  
 تعلیمات کا جو خلاصہ بیان کیا، اس میں وعدے کی پابندی کا خاص طور پر ذکر کرتے  
 ہوئے کہا:

”یا امر بالصلاة والصدق والعفاف والوفاء بالعهد وأداء  
 الأمانة.“ (صحیح البخاری کتاب الشہادات رقم ۲۶۸۰)  
 ”آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نماز، سچائی، پاکدامنی، معاہدہ کی  
 پاسداری، اور امانت کی ادائیگی کا حکم دیتے ہیں۔“

حضرت عید اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”لا تسار أخاک ولا تعاز حه ولا تعدہ موعدة فخلقه.“  
 (بخاری الترمذی فی البر والصلة (حدیث ۱۵۱۸) وقل حسن غریب)

”اپنے بھائی سے جھگڑا نہ کرو اور اس کا مذاق نہ اڑاؤ، اور اس سے ایسا وعدہ نہ کرو جسے پورا نہ کرو۔“

حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”لَا يُبَاعِنُ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ وَلَا دِينَ لِمَنْ لَا عَهْدَ لَهُ۔“

(مسند احمد ۳: ۱۲۵ و ۱۵۳ و ۲۱۱ و ۲۵۱)

”جس میں امانتداری نہیں اس کا ایمان (کامل) نہیں ہے، اور جس میں عہد کی پاسداری نہیں اس کا دین (کامل) نہیں۔“

قرآن وحدیث کے ان ارشادات سے وعدے کی پاسداری کی اہمیت واضح ہے، البتہ اس بارے میں فقہاء کرامؒ کے اقوال مختلف ہیں کہ اس اہمیت کا فقہی درجہ کیا ہے؟ یعنی اگر کوئی شخص دوسرے سے کوئی وعدہ کرے تو آیا اس کے ذمے اُسے پورا کرنا محض مستحب ہے یا واجب اور لازم ہے؟ اور اگر لازم ہے تو قضاء لازم ہے یا صرف دیانہ لازم ہے؟ اس کے بارے میں فقہاء کے مختلف مذاہب ہیں:

(۱) عام طور سے حنفی، شافعیہ اور حنابلہ کا جو مشہور مذہب ہے، وہ یہ ہے کہ وعدے کا پورا کرنا واجب نہیں، بلکہ مستحب ہے اور مکارم اخلاق میں سے ہے بعض مالکیہ کا بھی یہی قول ہے۔ (عمدة القاری ۱۴: ۱۱۱، مرفاۃ المفاتیح ۳: ۶۵۳ اور الاذکار للنووی ص ۲۸۲)

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ وعدہ خلائی کو احادیث میں جو نفاق یا نفاق کی علامت قرار دیا گیا ہے، وہ اُس وقت ہے جب کسی شخص کے دل میں وعدہ کرتے وقت ہی یہ بدعتی ہو کہ وہ اسکو پورا نہیں کرے گا۔ لیکن اگر یہ بدعتی نہ ہو پھر اتفاقاً وعدہ خلائی ہو جائے تو اس میں کوئی گناہ نہیں ہے۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ وعدے کو پورا کرنا واپس بھی واجب ہے، اور قضاء

بھی لازم ہے۔ یہ قول حضرت سمرۃ بن جندب رضی اللہ عنہ حضرت عمر بن عبد العزیز حضرت حسن بصری، قاضی سعید بن الأشعث، امام ربیع بن رزہ، اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہم کا ہے، اور یہ تمام مذاہب اور بخاری نے کتب اشہادات، باب انبیاء الموعد میں ذکر فرمائے ہیں۔ اور یہی مذہب بعض مالکیہ کا ہے، اور اسی کو قاضی ابو بکر ابن العربی اور ابن الشہر رحمہ اللہ نے ترجیح دی ہے۔ (الجامع لاحکام القرآن لتقرطبی ۱۸: ۲۹ وحاشیۃ ابن الشہر علی الصروق للقرطبی ۳: ۲۴)

(۳) تیسرا مذہب جمہور مالکیہ کا مشہور مذہب ہے، اور وہ یہ کہ اگر وعدے کی وجہ سے کسی شخص نے موعودہ (یعنی جس سے وعدہ کیا گیا ہے، اُس) سے کوئی ایسا کام کر لیا ہے جو وہ وعدے کے بغیر نہ کرتا، اور جس میں اُس کو کچھ مالی یا جانی کلفت اٹھانی پڑی ہے، تو وہ وعدہ دیاؤ اور قضاء دونوں طرح لازم ہے۔ مثلاً کسی نے دوسرے سے کہا کہ: ”تم اپنا گھر ڈھا دو، میں دوبارہ بنوا دوں گا“ اور اُس نے اس وعدے پر اعتماد کر کے گھر ڈھا دیا تو اب وعدہ کرنے والے پر دیاؤ اور قضاء دونوں طرح لازم ہے کہ وہ گھر بنوا کر دے، یا کسی سے کہا کہ: ”تم نکاح کر لو، میں تمہیں قرض دوں گا“ اور اُس نے اس بھروسے پر نکاح کر لیا تو وعدہ کرنے والے پر قرض دینا لازم ہو گیا۔ البتہ وعدہ اُسی صورت میں لازم ہوگا جب موعودہ نے وہ کام کر لیا جو جس کی وجہ سے وعدہ کیا گیا تھا، لیکن اگر اُس نے ابھی وہ کام نہیں کیا تھا کہ وعدہ کرنے والے نے رجوع کر لیا تو اب وعدہ لازم نہیں ہے۔ البتہ امام اصحٰی یہ فرماتے ہیں کہ چاہے ابھی وہ کام شروع نہ کیا ہو، جب بھی وعدہ لازم ہو جائے گا۔ (الصروق للقرطبی ۳: ۲۵ دفع العسر المملک ۱: ۵۳)

(۴) چوتھا مذہب یہ ہے کہ وعدے کو پورا کرنا دیاؤ تو واجب ہے، اور کسی عذر کے بغیر وعدے کی خلاف ورزی گناہ ہے، ہاں کوئی عذر ہو تو جائز ہے، لیکن عام حالات میں وعدے کی پابندی قضاء لازم نہیں ہوتی، البتہ بعض صورتوں میں جہاں

اُسے قضاء لازم کرنے کی ضرورت ہو، وہاں اُس کے قضاء لازم ہونے پر بھی فتویٰ دیا جاسکتا ہے۔

حنفیہ کا مشہور مسلک تو اگرچہ وہی ہے جو اوپر پہلے مذہب کے طور پر ذکر کیا گیا، لیکن ایسا لگتا ہے کہ بعض حنفیہ نے بھی وعدے کے لازم ہونے کو ترجیح دی ہے۔ چنانچہ امام ابو بکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ آیت کریمہ ”لَمَّا تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ“ کے تحت فرماتے ہیں:

”يحتج به في أن كل من ألزم نفسه عبادة أو قربة وأوجب على نفسه عقداً لزمه الوفاء به إذا ترك الوفاء به يوجب أن يكون قاتلاً ما لا يفعل وقد ذم الله فاعل ذلك. وهذا فيما لم يكن معصية لأنها المعصية فإن إيجابها في القول لا يلزمه الوفاء بها وقال النبي صلى الله عليه وسلم: لا نذر في معصية وكفلاته كفارة يمين. وإنما يلزم ذلك فيما عقده على نفسه مما يتقرب به إلى الله عز وجل ومثل النذور وفي حقوق الأدميين العقود التي يتعاقدونها.“ (احكام القرآن للجصاص ۳-۴۴۲)

”اس آیت سے اس بات پر استدلال کیا جاتا ہے کہ جو شخص اپنے ذمے کوئی عبادت یا تقرب الی اللہ کا کوئی عمل لازم کر لے یا اپنے ذمے کوئی عقد واجب کر لے تو اس پر لازم ہے کہ اسکو پورا کرے، کیونکہ اسے پورا نہ کر نیکاً مطلب یہ ہوگا کہ وہ بات کہہ رہا ہے جو کرنا نہیں، اور اللہ تعالیٰ نے ایسا کرنے والے کی مذمت فرمائی ہے۔ اور یہ حکم اس کام کا ہے جو معصیت نہ ہو، ہاں اگر معصیت ہو تو زبان سے اُسے اپنے اوپر لازم کرنے سے اُس کو

پورا کرنا لازم نہیں، کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ معصیت کی نذر نہیں ہوتی، اور اُس کا کفارہ وہی ہے جو قسم کا کفارہ ہے۔ جو چیز انسان کے ذمے لازم ہوتی ہے، وہ ان باتوں سے متعلق ہے جن کے ذریعے اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل کیا جاتا ہے، جیسے بخشش، اور انہوں کے حقوق میں بھی کوئی چیز لازم کرنے سے لازم ہو جاتی ہے، جتنی اُن عقوبتوں میں جو لوگ آپس میں کرتے ہیں۔“

اس عبارت میں ”اپنے ذمے کوئی عقد واجب کرنے“ کے الفاظ سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص آئندہ کوئی عقد کرنے کا وعدہ کرے تو وہ لازم ہو جاتا ہے، لیکن اس میں دوسرا احتمال یہ بھی ہے کہ اس سے مراد وہ کام ہو جو کسی عقد کے نتیجے میں انسان پر لازم ہو جاتا ہے۔

البتہ بعد کے فقہاء حنفیہ نے دو صورتوں کے بارے میں یہ صراحت فرمائی ہے کہ ان میں جو وعدہ کیا جائے، وہ قضاء لازم ہو جاتا ہے۔ ایک صورت یہ ہے کہ لوگوں کو وعدہ لازم کرنے کی حاجت ہو، اور دوسری صورت یہ ہے کہ وعدہ کسی بات پر معلق کر دیا گیا ہو۔ حاجت والی بات فقہاء حنفیہ نے بیع بالوفاء کے سلسلے میں تحریر فرمائی ہے۔ بیع بالوفاء درحقیقت اُس بیع کو کہتے ہیں جس میں بارگہ مشتری سے یہ کہے کہ اس وقت تو یہ چیز میں تمہیں بیع رہا ہوں، لیکن جب کبھی میں تمہارے پاس اس کی قیمت واپس کروں تو تمہیں یہ مجھے واپس بیچنی پڑے گی۔ یہ دراصل رہن سے انشاع کا ایک حیلہ تھا۔ عام حالات میں اگر کوئی شخص قرض کی توثیق کے لئے کوئی رہن رکھے تو قرض دینے والے کے لئے اس رہن سے فائدہ اٹھانا سود ہونے کی وجہ سے ناجائز ہوتا ہے۔ اس لئے قرض کا خواہش مند اُس سے قرض لینے کے بجائے کوئی چیز (مثلاً زمین) اُسے بیع دیتا، تاکہ اُس کی قیمت سے وہ فائدہ اٹھائے، اور بیچنے والے کے

لئے اس زمین پر کاشت کرنا جائز ہو جائے۔ لیکن ساتھ ہی وہ یہ شرط لگاتا تھا کہ جب کبھی میں یہ قیمت جو میں نے تم سے وصول کی ہے، تمہارے پاس لے کر آؤں تو تمہیں یہ زمین مجھے واپس بیچنی ہوگی۔ اس واپس بیچنے کو ”وفاء“ کا نام دیا گیا ہے۔

بعض فقہاء حنفیہ نے تو اس بیع کو صحیح قرار دیا ہے، اور حاجت کی وجہ سے اس شرط کو بھی جائز کہا ہے۔ صاحب نہایہ نے اسی پر فتویٰ دیا ہے۔ اور علامہ شامیؒ نے علامہ زیلیؒ سے اس کا مطلب یہ نقل کیا ہے کہ بیع صحیح ہو جائے گی، اور مشتری کے لئے اس سے فائدہ اٹھانا بھی حلال ہوگا، لیکن چونکہ بیع میں یہ شرط ہے کہ جب کبھی بائع قیمت واپس لوٹائے گا، مشتری کو وہ دوبارہ بیچنی ہوگی، اس لئے مشتری کے لئے اس بیع کو آگے بچانا جائز نہیں ہوگا۔ اور زیلیؒ نے اسی قول کو مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ اور علامہ شامیؒ نہر کے حوالے سے نقل فرماتے ہیں کہ ہمارے دیار میں عمل اسی قول پر ہے جسے زیلیؒ نے ترجیح دی ہے۔ چنانچہ علامہ عسکریؒ فرماتے ہیں:

”وقیل: بیع بفید الانقاع بہ. وفقی الحالة شرح المجمع

عن النہایۃ: وعلیہ الفتویٰ“

اس کے تحت علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

”قولہ: ”وقیل بیع بفید الانقاع بہ.“ هذا محتمل لأحد

قولین: الأول أنه بیع صحیح بفید لبعض أحكامہ من

حل الانقاع بہ إلا أنه لا یملک بعه. قال الزیلعی فی

الإکراه: وعلیہ الفتویٰ... وفقی النہر: والعمل فی

دیارنا علی ما رجحہ الزیلعی“ (رد المحتار ج: ۵ ص: ۲۷۷)

ابن اکثر نقباء حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اگر بیع کے اندر یعنی طلب عقد میں افاقی شرط لگائی تب تو یہ عقد فاسد اور ناجائز ہے، لیکن اگر بیع کے وقت یہ شرط نہ لگائی، یعنی بیع تو غیر مشروط طور پر کریں، لیکن الگ سے ہاتھ نے یہ وعدہ کر لیا کہ جب تم قیمت

، آپس لڑ گئے اور مجھ سے یہ زمین واپس خریدنا چاہوئے تو میں تمہیں بیچ دوں گا تو یہ سہرت جائز ہے، اور یہ وعدہ بائع کے ذمے لازم ہو جائے گا۔ اس طے میں فقہاء حنفیہ کی تصریحات درج ذیل ہیں:

جامع الفقہ لہن میں ہے:

”ولو ذكروا البيع بلا شرط ثم ذكروا الشرط على وجه العدة جاز البيع ولزم الوفاء بالوعدۃ إذا المواعيد قد تكون لازمة فيجعل لازماً لحاجة الناس“

(جامع القصور لبن، القصر ۱۸، فی بیع الوفاء ج ۱ ص ۲۳)

اسلامی مکتب حانہ، بوری ٹاؤن،

”اور اگر دونوں نے بیچ تو کسی شرط کے بغیر کر لی، پھر (وفاء کی) شرط وعدے کے طور پر کر لی تو بیچ جائز ہو جی، اور وعدے کو پورا کرنا لازم ہو گیا، کیونکہ وعدے بعض اوقات لوگوں کی حاجت کی وجہ سے لازم ہو جاتے ہیں۔“

یہی بات نقادی قاضی خان، رد المحتار اور شرح المجلد وغیرہ میں بھی منقول

ہے۔ (فتاویٰ قاضی خان ج ۲، ص ۱۶۵، رد المحتار حوالہ ۱۱۱، و شرح المجلد لعلانی ج ۲، ص ۱۶۰)

غرض فقہاء حنفیہ نے بیچ بالوفاء کے وعدے کو لازم قرار دیتے ہوئے یہ فرمایا ہے کہ لوگوں کی حاجت کی وجہ سے بعض وعدوں کو بھی لازم بھی کیا جاسکتا ہے۔

فقہاء نے جو فرمایا ہے کہ ”لوگوں کی حاجت کی وجہ سے بعض وعدوں کو بھی لازم بھی کیا جاسکتا ہے“ بعض حضرات نے اس کی جو تشریح فرمائی ہے اُس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس سے مراد ان حقوق کی ادائیگی کا وعدہ ہے جو کسی دین کی ادائیگی کے اوقات اور مدتوں سے منقطع ہوں یا کسی نقد مثلاً ستم یا سھتار کی بنا پر لازم ہوئے ہوں، اور وعدے کی خلاف ورزی سے سوغردانہ نقصان ہو۔ (مرزہ، اسلامی بیگانگی

س: ۷۸۷-۷۸۸) لیکن ان حضرات نے اس پر غور نہیں فرمایا کہ یہ فقرہ فقہ و کفر نے نفع بالوفاء کے سیاق میں ذکر فرمایا ہے۔ یہاں افاء کا جو وعدہ ہے، وہ نہ کسی دین کی ادائیگی کی مدت کا وعدہ ہے، اور نہ کسی عقد کے ذریعے لازم ہوا ہے۔ اس کے لزوم کی بنیاد سوائے اس وعدے کے کچھ اور نہیں ہے۔ پھر سوچنے کی بات یہ ہے کہ دین ہو یا عقد کے ذریعے ثابت ہونے والے مؤجل حقوق، ان میں تو ادائیگی کی مدت کا تعین عقد کی صحت کے لئے ضروری ہے، اس کے بغیر عقد صحیح ہو ہی نہیں سکتا، اور جب تعین مدت کے ذریعے عقد صحیح ہو جائے، تو وقت پر ادائیگی کا وعدہ عقد ہی کا حصہ ہے، جو ہمیشہ لازم ہی ہوتا ہے، اس کے بارے میں یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ "قو" کبھی لازم بھی کیا جاسکتا ہے۔ "یعنی عام حالات میں تو وہ لازم نہیں ہوتے، لیکن لوگوں کی حاجت کی وجہ سے وہ لازم ہو سکتے ہیں۔ لہذا اس فقرے کی یہ تشریح بدیہی طور پر غلط ہے۔ درحقیقت اس کا مطلب یہی ہے کہ جو چیز پہلے سے لازم نہیں تھی، لوگوں کی حاجت کی وجہ سے کبھی اس کو وعدے کے ذریعے لازم کیا جاسکتا ہے۔

دوسرا موقع جس میں وعدے کو فقہاء حنفیہ نے لازم قرار دیا ہے، وہ وعدہ ہے جو کسی شرط پر معلق کر کے کیا گیا ہو۔ چنانچہ مجلہ الاحکام اعدادیہ میں مذکور ہے:

"(المادة ۸۴) المواعيد بصور التعاقب تكون لازمة؛

لأنه يظهر فيها حسنٌ معنى الإلزام والعهد.

اس کے تحت مجلہ کی شرح در الحکام میں فرمایا گیا ہے:

"هذه المادة مأخوذة عن الأشهاد من كتاب الحظر

والإباحة حيث يقول: ولا يلزم الوعد إلا إذا كان معلقا

وقد وردت في البرازية أيضا بالشكل الآتي: "لما أن

المواعيد ماكتسبها صور التعاقب تكون لازمة"

بفهم من هذه المادة أنه إذا علق وعد على حصول شيء



أو على عهده حصوله فيثبت المعلق عنه أي الشرط  
كما جاء في المادة يثبت المنع أو الموعود.

مثال ذلك : لو قال رجل لأخيه : بيع هذا الشيء من  
فلان وإذا لم يعطك ثمنه ، فأنا أعطيك إياه فلم يعطه  
المشتري الثمن فأنزل على الرجل أداء الثمن المذكور  
بناء على وعده. "اورر الحکامہ فی شرح مجلہ الأحکام ج : ۱

ص : ۸۸ ط : دار الکتب العلمیہ

یہ بات اگرچہ مختلف فقہاء حنفیہ کی کتابوں میں عموم کے ساتھ موجود ہے کہ  
بعدہ جب تعلیق کے ساتھ ہو تو لازم ہو جاتا ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ کسی بھی قسم  
کا بعد نہ ہو، اگر وہ کسی شرط پر معلق کر دیا جائے تو لازم ہو جائے گا، لیکن میں فقہاء کرام  
نے یہ بات ذکر فرمائی ہے، ان کی دلی مشنوں پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ  
اوسان و سورتوں سے متعلق ہیں۔ ایک کثرت سے، اور دوسرے ندر سے۔ چنانچہ  
فقہاء بزاز یہ ہیں :

"الذهب الذي لك على فلان أنا أدعه أو أسلمه  
إليك أو قبضه حتى لا يكون كفالة ما لم يقل لفظ يدل  
على اللزوم كعصمت أو كفلت وهذا إذا ذكره متجزاً  
أما إذا ذكره معلقاً بأن قال : إن لم يؤد فلان فأنا أدعه  
إليك ونحوه يكون كفالة لما علم أن الشراعي  
بالحساب صورة التعليق تكون لازمة فإن قولنا : أنا  
أحجج لا يلزم له شيء ولو علق وقال : "إن دخلت  
الدر فأنا أحجج" يميز المحجج. " البرازية علی حاشی الہمدیہ.  
کتاب تکفاله الفصل الأول ج : ۱ ص : ۳۳ ح : ۳۰

”کوئی شخص یہ کہے کہ تمہارا دوسرا فلاں شخص کے دے ہے۔ وہ  
میں تمہیں دیدوں گا، یا تمہارے حوالے کروں گا، یا دو تم مجھ سے  
لے لو تو ان الفاظ سے کفالت ثابت نہیں ہوتی، جب تک وہ کوئی  
ایسا لفظ نہ کہے جو لازم پر دلالت کرتا ہو۔ مثلاً یہ کہے کہ میں  
نکالت دیتا ہوں، یا کفایت دیتا ہوں۔ اور یہ قسم اس وقت ہے جب  
کلام منجر ہو، لیکن جب وہ اسے تعلق کے ساتھ ذکر کرے، مثلاً یہ  
کہے کہ اگر فلاں نے اس ایسی شے کی تو میں تمہیں ادا کروں گا، یا اسی  
طرح کا کوئی جملہ کہے تو کفالت ثابت ہو جائے گی، کیونکہ یہ  
بات معلوم ہے کہ وعدے جب تعلق کی شکل اختیار کریں تو وہ  
الزام نہ جاتے ہیں۔ لہذا اگر کوئی شخص کہے کہ میں حج کروں گا تو  
اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا، اور اگر تعلق کے ساتھ کہے کہ میں  
گھر میں راضی ہوا تو حج کروں گا تو اس پر حج لازم ہو جائے گا۔“

اسی قسم کی مثالیں کتابی خانیہ علی ہاشم البند، فصل فی الخلافۃ، باب ۲  
ص ۶۰، البحر الرائق، کتاب الصوم، ج ۲ ص ۵۱۹، کتاب الخانیہ، کتاب الصوم، ج ۲  
ص ۸۰، ج ۳، جامع التوسلین، بحث الخلافۃ، ج ۲ ص ۵۶، رد المحتار، کتاب الخلافۃ  
ج ۵ ص ۲۸۸ و ۲۸۹، شرح الاشیاء والایثار، کتاب الخطر والایثار، ج ۲  
ص ۳۶۳، ۳۶۵، اور شرح المجمل، ج ۱ ص ۱۲۳، ج ۲ ص ۹ میں بھی مذکور ہیں جن  
سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ وعدہ صرف کفالت اور نذر کے ساتھ مخصوص ہے۔

قرآن، سنت اور فقہاء کرام سے مذکورہ ارشادات کی روشنی میں جو بات واضح  
ہوتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ وعدے کی پابندی عام حالات میں صرف دین و ادب، ہوائی  
ہے، اور وعدہ خلقی کا گناہ ہوتا ہے، اور وہ نذر و بھی اس صورت میں ہے جب کسی عذر  
کے بغیر وعدہ خلقی کی چٹانے۔ اور اگر کوئی عذر پیش آجائے تو وعدے سے خلاف نہ

بھی جائز ہے۔ مثلاً کسی شخص نے اپنی لڑکی کو سود سے شخص سے منگنی کی تو اس نے اس سے یہ وعدہ کیا ہے کہ وہ اپنی لڑکی کا نکاح اس سے کر دے گا۔ اب عام حالات میں یہ وعدہ پورا کرنا واجب ہے۔ لیکن اگر کوئی عذر پیش آجائے، مثلاً لڑکے کے ہارے میں پتہ چلے کہ اس کا کردار اچھا نہیں ہے، تو اس صورت میں منگنی تو رد کرنا بھی جائز ہے۔ اس قسم کے وعدے قضاء لازم نہیں ہوتے۔

ماہِ غزوانِ رمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

”ثم إذا فهم مع ذلك الحزم في الوعد فلا بد من الوفاء، ولا أن يعتذر. فإن كان عند الوعد عازماً على أن لا يعي فهذا هو النفاق. وقال أبو هريرة: قال النبي صلى الله عليه وسلم: ثلاث من كنن فيه هو منافق وإن صام وصلى... وهذا ينزل على عزم الحلف أو ترك الوفاء من غير عذر. فأنما من عزم على الوفاء فليس له عذر منعه من الوفاء، لم يكن منافقاً وإن جرت عليه من صورة النفاق ولكن ينبغي أن يحتذر من صورة النفاق أيضاً كما يحتذر من حقيقته ولا ينبغي أن يجعل نفسه معذوراً من غير ضرورة حاضرة“

الحمد، علوم الدین، المغزنی، صحت أقوال العلماء: ۳: ۱۱۰، ۱۱۱

”پھر اگر اس کے ساتھ وعدہ ہے، تو اسے منہ سے یہ کہنا ضروری ہے کہ میں اس سے وعدہ کرتا ہوں، اسے پورا کرنے کا پورا کرنا مجھ پر لازم ہے، اسے پورا کرنے کا پورا کرنا مجھ پر لازم ہے۔ اب اگر کوئی شخص وعدہ کرتے ہوئے یہ کہتا ہے، اور وعدہ کرتے ہوئے اسے پورا نہیں کرنے کا تو یہی بیخ نقی ہے۔ اور اگر اسے پورا کرنا چاہیے، تو اسے پورا کرنا چاہیے۔“

اور شاذ نفس فرماتے ہیں کہ: حین ہائیں ایسی ہیں جو اگر کسی میں پائی جائیں تو وہ منافق ہے۔ (ان میں سے ایک وعدہ خلافی ہے) اور یہ حدیث اُس صورت پر صادق آتی ہے جب شروع ہی سے اُس کا ارادہ وعدہ خلافی کا ہو یا کسی عذر کے بغیر وعدہ خلافی کرے لیکن جس شخص کا پکا ارادہ تھا کہ وہ وعدہ پورا کرے گا، پھر اُسے کوئی ایسا عذر پیش آگیا جس نے اُسے وعدہ پورا کرنے سے روک دیا تو وہ منافق نہیں، اگرچہ اُس کے ساتھ صورت ایسی پیش آگئی ہے جو نفاق کی صورت ہے۔ لیکن انسان کو چاہئے کہ وہ نفاق کی صورت سے بھی بچے جیسے نفاق کی حقیقت سے بچتا ہے، اور اپنے آپ کو بغیر سخت ضرورت کے معذرت سمجھے۔“

ایسے ہی معاملات میں جہاں حاجت دائمی ہو، وعدوں کو قضاء بھی لازم کیا جاسکتا ہے جسکی ایک مثال بیع بالوفاء کی صورت میں پیچھے ندری۔ اور اس موقع پر فقہاء کرامؒ نے اس بات کو بیع بالوفاء کے ساتھ مخصوص رکھنے کے بجائے یہ کہہ کر اُسے فی الحکمہ عموم عطا کیا ہے کہ:

”إذا المواعيد قد تكون لازمة فيجعل لازماً لحاجة

الخاص“

”کیونکہ لوگوں کی حاجت کی وجہ سے وعدے کو بھی لازم بھی

ہو سکتے ہیں۔“

نیز جب حضرت شعیب علیہ السلام نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے یہ فرمایا کہ میں اپنی ان دو بیٹیوں میں سے ایک کا نکاح تم سے کرنا چاہتا ہوں بشرطیکہ تم میرے پاس آٹھ سال تک اجرت پر کام کرو تو اُس پر یہ سوال پیدا ہوا کہ بیٹی کی تعیین کے بغیر یہ عقد کیسے درست ہوا؟ نیز یہ کہ نکاح کو اجازت سے کیسے مشروع کیا گیا تو اس کا

جواب دیتے ہوئے علامہ یحییٰ رحمۃ اللہ علیہ نے شرع بخاری میں فرمایا:

”إِنْ قُلْتَ: كَيْفَ يَصِحُّ أَنْ يَنْكَحَ إِسْحَاقُ ابْنَهُ مِنْ غَيْرِ

تَمْيِزٍ قُلْتَ: لَمْ يَكُنْ فَلَكَ عَقْدُ النِّكَاحِ وَلَكِنْ مَوَاعِدَةٌ

وَمَوَاضِعَةٌ أَمْرٌ قَدْ عَزِمَ عَلَيْهِ“ (عمدة القاری کتاب النکاحات

باب من استاجر أجيرا فبين له الأجل (قوله بين له للعمل ۱۲، ۱۳)

آج کل مالی معاملات میں بعض جگہ وعدے کو قضا لازم کئے بغیر چارہ نہیں ہے۔ اور ان میں وعدوں کو لازم قرار دینے کی ضرورت بیع بالوفاء کے مقابلے میں کہیں زیادہ ہے۔ صورت حال یہ ہے کہ بات صرف بینکاری ہی کی نہیں، بہت سے تاجر ایسے ہیں جو ہمیشہ آرڈر ملنے پر مالی شکواتے ہیں، اور مال آنے کے بعد آرڈر دینے والے کو فروخت کرتے ہیں۔ جس وقت آرڈر دیا جاتا ہے، اُس وقت مال تاجر کے پاس موجود نہیں ہوتا۔ اس لئے اُس وقت شرعاً یا قاعدہ بیع نہیں ہو سکتی۔ صرف وعدہ ہو سکتا ہے۔ اگر یہ وعدہ لازم نہ ہو اور تاجر آرڈر پر بھروسہ کر کے مال منگوالے، اور پھر آرڈر دینے والا اپنے وعدے سے بھر جائے تو تاجر کو زبردست نقصان ہو سکتا ہے۔ بہت سے تجارتی اداروں کو روزانہ کی بنیاد پر مال کی ضرورت ہوتی ہے، اور وہ کسی تاجر سے روزانہ مال سپلائی کرنے کا معاہدہ کر لیتے ہیں، مثلاً کوئی ہوٹل ہے، وہ روزانہ بڑی مقدار میں کسی تاجر سے گوشت خریدنے کا معاہدہ کرتا ہے، اور تاجر یہ بھاری مقدار صرف اس کے وعدے کی بنیاد پر مہیا کر کے لاتا ہے، اور ہوٹل والا اسے خریدنے سے انکار کر دیتا ہے تو تاجر کو ناقابل برداشت نقصان پہنچ سکتا ہے۔ اس سے بھی زیادہ ضرورت بین الاقوامی تجارت میں پیش آتی ہے۔ اگر کوئی شخص جاپان سے مال درآمد کرنا چاہتا ہے تو اس کے لئے بینک میں ایسی کھولنی پڑتی ہے جس کے ذریعے جاپان کے تاجر کو یقین ہوتا ہے کہ میں مال بھیجوں گا تو بینک کے ذریعے مجھے قیمت مل جائے گی۔ (اس ایل سی کھولنے کو کتاب ”مرزحہ اسلامی بینکاری“ نامی کتاب میں بھی

صفحہ ۲۹۱ پر جائز قرار دیا گیا ہے۔) لیکن ایل سی کھولنے کے لئے یہ بات لازمی ہے کہ خریدار اور جاپان کے تاجر کے درمیان خریداری کا ناقابل تنسیخ معاہدہ ہو، اس کے بغیر کسی بینک میں ایل سی نہیں کھولی جاسکتی، لہذا ایل سی کھولنے سے پہلے خریدار اور بائع کے درمیان بیع کا وعدہ لازم ہونا ضروری ہے۔ اس معاہدے کو شرط عقد بیع اس لئے نہیں کہا جاسکتا کہ عام طور پر جب یہ معاہدہ ہوتا ہے، اس وقت بائع کے پاس وہ مال موجود نہیں ہوتا جسے بیچنے کا وہ معاہدہ کر رہا ہے، چنانچہ اس میں بیع کے لئے مستقبل کا صیغہ استعمال ہوتا ہے، یعنی بائع یہ کہتا ہے کہ جب تم طے شدہ قیمت کی بنیاد پر ایل سی کھول لو گے تو میں تمہیں یہ مال اتنی مقدار میں فروخت کر کے جہاز پر چڑھا دوں گا۔ لہذا اس معاہدے کو عقد بیع نہیں کہہ سکتے۔ یہ بیع کا وعدہ ہوتا ہے، لیکن ایسا وعدہ جو لازم ہے۔ اگر اس وعدے کو لازم قرار نہ دیا جائے تو ایک طرف بین الاقوامی تجارت عملاً ممکن ہی نہیں ہوگی، نہ اس کے لئے کوئی ایل سی کھل سکے گی، اور دوسری طرف اگر مشتری کے ذمے خریداری لازم نہ ہو، اور جب دوسرے ملک کا تاجر معاہدے کے مطابق مال تیار کر کے یا خرید کر جہاز پر چڑھانے کے لئے بھیجے، اس وقت خریدار وعدے سے مکر جائے تو اندازہ لگائیے کہ اس تاجر کا کیا بنے گا؟ لہذا یہاں بھی وعدے کو قضاء لازم نہ کیا جائے تو ساری بین الاقوامی تجارت ناجائز قرار پائے گی۔ اس لئے آج کی تجارت میں جہاں جانہیں اس بات پر متفق ہو جائیں کہ یہ وعدہ قضاء بھی لازم ہوگا، وہاں اسے لازم قرار دیئے بغیر چارہ ہی نہیں ہے۔ اسی کو امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے "إذا فہم منہ العزم" سے تعبیر فرمایا ہے۔ چنانچہ ہمارے قریبی دور کے بہت سے فقہاء کرامؒ نے اس قسم کے معاملات میں بیع بالوفاء سے زیادہ وعدے کے ثبوت کی ضرورت کو محسوس فرمایا ہے۔ مثلاً حضرت مولانا فتح محمد صاحب مکتبہ نوری رحمۃ اللہ علیہ نے بڑی قوت کے ساتھ یہ فرمایا ہے کہ تجارتی معاہدات کے یہ وعدے لازم ہوتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

”بیع کا معاہدہ کرنا یعنی بیچا نہیں، مگر بیچنے کا اقرار کرنا، اور خریدنا نہیں، مگر خریدنے کا اقرار کرنا، درودوں پہنے اپنے اپنے قلوب و قرار کے پابند ہو گئے، نہ اس میں بیع غرضی جاتی ہے کہ بیع کا موجودہ مقدار کا معلوم ہونا لازم ہو، اور اجتناب و قبول تعمعی ہو جائے، آئندہ پر انحصار نہ رہے۔ اور نہ محض وعدہ ہے کہ دونوں ملکہ ہیں، اور ضرورتیں اس کی اس حد تک بڑھ گئی ہیں کہ تجارتی کام انہوں پر زالی، سلطنت کا انتظام ہو یا امر و نہی، غرض کوئی کام بھی بدو نہا ایسے مودوں کے انجام نہیں پا سکتا، مثلاً زیادہ کو کسی ٹھکے یا کارخانے یا فوج کے لئے ایسی اشیاء کی ضرورت ہے کہ جو نہ عام طور پر کارآمد ہیں کہ بازاروں میں موجود رہیں نہ بدو فرمائش و اطمینان کوئی اسے حیر و متحیر کرے، جیسے گودرز، روڑی، ہڈیاں وغیرہ، اور بہت چیزیں ایسی ہیں کہ مواعے فصل کے (وہ بھی بعض مقامات پر) دستیاب نہیں ہوتیں، یا کران ہو جاتی ہیں، پس اگر ایسے معاہدے نہ کئے جائیں تو نہ ہر وقت اور ہر جگہ یہ چیزیں کافی طور پر ملیں گی، اور اتنے وسیع ایک وقت میں دئے جاسکتے ہیں، اور نہ اس کی فراہمی درنگرانی کا اہتمام آسان ہے، پس ایسی سخت ضرورتیں ایسی پوری ہو سکتی ہیں کہ مزید دیکر میں معاہدہ نہ جائے کہ ہم نے انہوں اس قسم بدعت کا اس قیمت پر، ان قسطوں سے، ان مقداروں پر، بیچنے اور خریدنے کا معاہدہ کیا، اس میں شرط ہے کہ تمام امور کی تصریح ہو جائے، مثلاً فلاں شے، فلاں صفت اور قسم کی، اس قدر، ان قسطوں سے، ان وقتوں اور مقاموں پر، اسی نرخ سے بیچیں اور خریدیں گے۔ اولیٰ

یہ ہے کہ ایسی شروط و عہد و قسم بند ہو جائی کریں، جیسا کہ واجب مسلم میں تحریر مناسب ہے۔ پھر عقد بیع اور عہد میں فرق سبہ (۱) بیع میں بیع مشتری کی ملک میں آجاتا ہے، قبضہ ہو یا نہ۔ (۲) مشتری جب چاہے قبضہ کرنے اور نفع اٹھانے کا مستحق ہے، بائع حاضر ہو یا غائب، زندہ ہو یا میت، راضی ہو یا ناخوش۔ (۳) دو قسم حقوق جو کسی وجہ سے بائع کی ذات یا مال پر عائد ہوں بیع سے متعلق نہیں ہوتے۔ (۴) مشتری کی ذمہ داریوں کا اثر بیع پر پہنچتا ہے، مقبوض ہو یا نہ۔ (۵) بائع کو بیع کا روک رکھنا اور اس سے نفع اٹھانا جائز نہیں، لیکن عہد بیع میں نہ بیع خریدار کی ملک ہوتا ہے، نہ اسے انتفاع اور قبضے کا حق ہے، نہ درٹانے بائع و مشتری پر دعویٰ، نہ ان ذمہ داریوں سے مستثنیٰ ہے جو بائع کی ذات یا مال سے متعلق ہوں۔ البتہ بائع مجبور کیا جائیگا کہ عہد و عہد و اشیاء اپنی شروط و اوقات پر موجود کر دے، اور اس موجود کرنے میں اس کے نقصان اور معذوری پر توجہ نہ کی جائے گی، اور ایسی ہی مشتری لینے اور دام دینے پر مجبور ہوگا، ضرورت رہے یا نہ، اور وہی رضائے سابق حکم عہد رضائے حال سمجھ لی جائے گی۔ پس ظاہر ہو گیا فرق درمیان وقوع اور اقصائے وقوع کے۔“

(عہدہ، ص ۱۱۰)

اسی طرح حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب لکھنؤی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی

تجارتی اصول کے لازم ہونے پر فتویٰ دیا ہے۔ ان سے سوا یہ یہ کیا تھا :  
”کیا قرأت میں علماء دین و مفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ :

(۱) زیہ اور شہر مل کے درمیان یہ معاہدہ ہوا کہ ایک ہزار سن شکر



کھسب بارہ روپیہ فی من کے حساب سے ۱۵ جنوری ۱۳۷۵ء کو زید شکرمل سے خرید کرے گا، اور شکرمل زید کے ہاتھ فروخت کرے گی، اور بطور پیشگی کچھ روپیہ بھی زید نے شکرمل کو ادا کر دیا، تو معاہدہ شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

(۲) زید جس نے معاہدہ شکرمل کے ساتھ طے کیا ہے اس کے اور بکر کے درمیان یہ معاہدہ ہو کہ اس قدر شکرمل کی کھسب بارہ روپیہ دے گا۔ ۱۶ جنوری ۱۳۷۵ء کو زید بکر کے ہاتھ فروخت کرے گا اور بکر اس سے خریدے گا۔ تو یہ معاہدہ جائز ہوگا یا نہیں؟ مسائل: مسیر احمد، بمبئی۔

اس کے جواب میں حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے تحریر فرمایا:

الجواب

”یہ دونوں معاہدے شرعاً جائز اور قرینین پر (دلالت و قضاء) پابندی اس کی واجب ہے۔ حتیٰ کہ اگر وقت معبودہ آنے پر بھیر اور بطور تعامل بھی بیع منعقد کی جائے گی تو صحیح ہو جائے گی، بعد از خود بلا نذر (قول و فعل) کسی طرح سے انعقاد بیع نہ ہو تو خرید کرنے والے کی رقم جو اس نے پیشگی (بغرض استحکام معاہدہ بیع) دی تھی واپس کر دینا واجب ہوگا۔ تفصیل یہ ہے کہ چونکہ حسب تصریح مشائخ ”بمعجود النية لا ينعقد البيع“ محض نیت سے بدین طریق اور بعد قولیہ و تحریریہ و ضمنیہ و فعلیہ انعقاد بیع منعقد نہیں ہوتا اور ان دونوں صورتوں میں (جو کہ سوال میں مذکور ہیں) طریق اریضہ مذکورہ میں سے کوئی ایک بھی متحقق نہیں ہوا۔ اس لئے یہ دونوں معاہدے کو بہ نیت بیع کئے گئے ہوں پھر بھی

ان سے انعتا و بیع تو نہ ہوگا، لیکن چونکہ آئندہ چل کر ۱۵، ۱۶  
 بخاری کو ایک نے دوسرے کی خریداری کی شرط پر بیچنے کو اور  
 ایک دوسرے نے فروخت کرنے کی شرط پر خریدنے کو اپنے ذمہ  
 لازم کر لیا ہے جس سے یہ صرف وعدہ ہی نہیں رہا ہے جو محض  
 دیاٹہ الیہ، واجب ہو بلکہ صورتہ معاہدہ و تعلق پیدا ہو گئی ہے جس  
 کا ایفاء ہر فریق پر دیاٹہ و قضاء دونوں طریق واجب ہے، اور  
 جناب باری کا ارشاد ہے "إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا" اور حضور  
 (صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمایا "المسلمون عند شروطهم" اور  
 تفسیر شریح سے بخاری میں مروی ہے کہ کہا "من شرط علی  
 نفسه طائعا غیر مکرہ فهو علیہ" اور فتاویٰ بزازیہ کے باب  
 الفداء میں ہے "إن المواعيد باكتساء صور التعلق  
 تكون لازمة" اور شامی میں ہے "المواعيد قد تكون لازمة  
 لحاجة الناس" اور ایسے ہی بخاری تا تارخانیہ اور بحر الرائق اور  
 تفسیر یہ سے نقل کیا گیا ہے، اور اشباہ میں ہے "لا يلزم الوعد  
 إلا إذا كان معلقا" اور جامع صغیر میں امام محمدؒ نے امام ابو حنیفہؒ  
 سے روایت کی کہ دائرہ مدیون کو بشرط ادا نہ تھف بری کر دے  
 تو مدیون تھف ادا کرنے سے بری ہو جاتا ہے، ورنہ یہ تمام  
 عبارتیں مصرح ہیں لزوم معاہدات و شروطیہ معلقہ پر، پس ان  
 دونوں صورتوں میں وقت مجبوریہ آئے پر قولاً خواہ لفظاً شیخ متفقہ  
 کر کے مال اور دام لینا دینا دیاٹہ و قضاء دونوں واجب ہوگا اور  
 وقت مجبوریہ آئے پر : اول : اس معاہدہ میں مقام سپردگی مال  
 و دیگر امور ضروریہ کی تصریح ضروری ہے اور کوئی امر مجہول مطلق

نی سزا سن ہتی نہیں ہے۔ اور: تا وقتیکہ زید کا کل ٹھکر پر (ہو کہ خریدنی ہے) قبضہ نہ ہو جائے جو کہ بٹلی کے وٹسوں ہو جانے سے بھی حسب تحقیق والد مرہوم حاصل ہو جاتا ہے، اس وقت زید کو اس ٹھکر کی بیع کر کے ہاتھ جوڑ سکیں، اس لئے ضرور ہے کہ کل ٹھکر زید کے حلیہ قبضہ میں آجائے، یا صرف اس کی بٹلی جانے کے بعد اس کو ترے ہاتھ فروخت کرے۔ اس کے قبل فروخت نہ کرے کیونکہ بیع منقوض قبل از قبضہ جائز نہیں۔

سوم: کو فریقین پر وقت معہودہ آنے پر انعقاد بیع واجب ہے، حتیٰ کہ ایک فریق کا دوسرے سے جبراً بیع کرنا بھی جائز ہے، لیکن اگر انعقاد بیع نہ ہو تو فروخت کرنے والے نے خریدنے والے کی پیشگی رقم (غرض اس کام معاہدہ بیع جو دی گئی) واپس کر دینا واجب ہے۔

سوال: وقت معہودہ آنے پر انعقاد بیع کے لئے قول ایجاب و قبول ضروری ہے یا بدون کچھ کہے سے اجتناب قیست، اسے اس لئے لینے سے بیع منعقد ہو جائے گی؟

جواب: بدون قول و جواب و قبول کے بھی محض بیع قیست دے کر مال لے لینے کی سے بطور تالیفی بیع منعقد ہو جائے گی۔

سوال: جب کہ بیع کرنا صحیح نہیں ہوئی، فاسد اور جہالت کمرہ پر موقوف ہوئی ہے، تو بیع صرف معاہدہ مذکورہ کیسے جہر صحیح ہو جائے گی؟

جواب: کو حلیہ جہر و انراد ہے، مگر حکم آراء نہیں کہ وہی رضامہ سابق مہد، شادمان کھولی جائے گی۔ الغرض صحت بیع کے لئے

مختلف دوسرے ٹرانک کے یہ دو شرطیں بھی ہیں: ایک یہ کہ رضا فی الحال پائی جائے، دوسرے یہ کلمہ رضا بیان آنے یا کوئی فعل رضا پایا جائے، اور یہ دونوں باتیں بیکر مہد سراجی جرنل فعل تو علی کرالینے سے بھی تحقیق ہو جانے سے بچ چکی ہو جائیں گی۔ پس وقت محبوب آنے پر رضا، خواہ زہر بقیہ قیمت دے کر مال لینے ہی سے بچ چکی منعقد ہو جائے گی، چہ جائیکہ زبان سے بھی ایجاب و قبول کر لیا جائے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

الحبيب: سعيد احمد لکھنوی

(مطبوعہ: ۲۳۳ تا ۲۳۵)

واضح رہے کہ حضرت مولانا فتح محمد صاحب لکھنویؒ حضرت مولانا عبدالحی لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد ہیں، اور حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب لکھنویؒ ان کے صاحبزادے اور بڑے بزرگوں کے معتقد علیہ مقبول میں سے ہیں جس کا اعتراف اس بات سے ہو سکتا ہے کہ حضرت حکیم الامت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے ان مسائل میں اپنے ایک خلیفہ کو ان سے رجوع کرنے کا مشورہ دیا ہے۔ (دیکھئے مطبوعہ امیر: ۲۳۹) اسی طرح میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے محارف القرآن میں آیت کریمہ ”وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ مَكْنٌ مَسْكُونٌ“ (ابن ابراہیم: ۳۳) کے تحت جو کچھ فرمایا ہے، اس سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کے وعدے جو جائین جزم کے ساتھ کریں، وہ قضا بھی لازم ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

”پہلی قسم کے تمام معاہدات کا پورا کرنا انسان پر واجب ہے، اور

دوسری قسم میں جو معاہدات خلاف شرع نہ ہوں ان کا پورا کرنا

واجب، اور جو خلاف شرع ہوں ان کا فریق ثانی کو اطاع

کر کے فسخ کر دینا واجب ہے، اگر کوئی فریق پورا نہ کرے تو

دوسرے کو حق ہے کہ عدالت میں مرافعہ کر کے اس کو بچا کر لے  
 پر مجبور کرے۔ معاہدہ کی حقیقت یہ ہے کہ دو فریق کے درمیان  
 کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا عہد ہو، اور جو کوئی شخص کسی  
 سے یکطرفہ وعدہ کر لیتا ہے کہ میں آپ کو فلاں چیز دوں گا، یا  
 فلاں وقت آپ سے ملوں گا، یا آپ کا فلاں کام کر دوں گا، اس  
 کا پورا کرنا بھی واجب ہے، اور انھیں حضرات نے اس کو بھی عہد  
 کے اس مفہوم میں داخل کیا ہے، لیکن ایک فرق کے ساتھ، کہ  
 معاہدہ فریقین کی صورت میں اگر کوئی خلاف ورزی کرے تو  
 دوسرا فریق اس کو بذریعہ عدالت تکمیل معاہدہ پر مجبور کر سکتا ہے،  
 مگر یکطرفہ وعدہ کو عدالت کے ذریعہ جبراً پورا نہیں کر سکتا۔ پس  
 بلا غرض شرعی کسی سے وعدہ کر کے جو خلاف ورزی کریگا، وہ شرعاً  
 قصوداً رہوگا۔ حدیث میں اس عملی اتفاق قرار دیا گیا ہے۔“

(معارف القرآن ج: ۵، ص: ۸۰)

## منہاج بحث

مذکورہ بالا بحث سے جو صورت حال واضح ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ:

(۱) وعدہ طایفہ عام حالات میں صرف دیا جاتا ہے، وقفہ نہیں۔  
 کو کوئی شخص بغیر کسی حذر کے وعدہ خلافی کرے تو آہٹکار ہے، اور اگر وعدہ کرتے  
 ہوئے ہی میت وعدہ خلافی کی ہو تو اسے حدیث میں اتفاق فرمایا گیا ہے۔

(۲) دوسری وعدہ جسے معاہدہ کہا گیا ہے، اس کو انھیں انقباض، حصر نے وعدے  
 سے مترادف کر کے لازم قرار دیا ہے، یعنی ایک طرفہ وعدے کو قطعاً لازم نہیں کہا، لیکن  
 دو طرفہ وعدے کو قطعاً بھی لازم قرار دیا ہے۔

(۳) بعض معاملات میں حاجت کی وجہ سے ایک طرفہ وعدے کو قضاء بھی لازم کیا جاسکتا ہے۔

(۴) اگر کسی طائفہ شرعاً بات کا دئی وعدہ کیا گیا ہو تو اس پر قس کرنا جائز نہیں، مثلاً ایک شریک دوسرے شریک سے یہ وعدہ کرے کہ اگر کاروبار میں کوئی نقصان ہوگا تو میں اس کی تلافی کر کے تمہیں دوں گا، تو یہ وعدہ بھی چونکہ سارا نقصان ایک فریق پر ڈالنے کا موجب ہے، جو شرعاً جائز نہیں، اس لئے یہ وعدہ بھی جائز نہیں۔  
(۵) تجارتی معاملات میں وعدے کے قضاء لازم ہونے کی ایک صورت یہ ہے کہ اس کے قضاء لازم ہونے پر فریقین وعدے کے وقت ہی متفق ہو جائیں۔

تب - ال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کسی وعدے کے قضاء لازم ہونے کا کیا مطلب ہے؟ اس کا یہ مطلب تو واضح ہے کہ وعدہ کرنے والے کو عدالت اس بات پر مجبور کرے گی کہ وہ اپنا وعدہ پورا کرے۔ لیکن یہ بات مجمع الفقہ اسلامی میں تفصیل کے ساتھ زیر بحث آئی کہ موجود دور میں جبکہ عدالت کارروائی میں اتنا طویل وقت اور اتنا کثیر خرچہ ہوتا ہے کہ بعض اوقات عدالت دوسری ناقابل عمل ہو جاتی ہے، وعدے کے قضاء لازم ہونے کا اہم لازم نتیجہ یہ بھی ہونا چاہئے کہ اگر کسی وجہ سے وہ وعدہ پورا نہ کرے تو عدہ خلافی کے نتیجے میں مامور نہ ہو جو حتمی نقصان ہو جائے اس نقصان کی تلافی کرنے۔ مجمع الفقہ اسلامی میں یہ مسئلہ زیر بحث آیا تو اس میں اس حدیث سے بھی استدلال کیا گیا جس میں حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

”لا ضرر ولا ضرار“

”نہ دنی شخص دوسرے کو نقصان پہنچائے، اور نہ دوسری ایک دوسرے کو نقصان پہنچے۔“ (موطأ امام مالک، مع الوجہ)

تب - ایک ج ۱۲ ص ۶۰۳ کتاب الاضیافہ، باب فی قضاء وعدہ العرفی

اس حدیث کی وجہ سے فقہاء کرام نے بہت سے مسائل میں مالی نقصان

پہنچانے والے پر متضرر شخص کے حقیقی نقصان کی تلافی واجب قرار دی ہے۔ نیز اگر خریداری کا آرڈر دیتے وقت یہ وعدہ صراحتہ کرے کہ اگر میرے آرڈر پر مال منگوانے کے بعد میں نے نہ خریدا اور تاجر کو وہ مال بازار میں بیچنے کی وجہ سے اپنی لاگت بھی وصول نہ ہو سکی تو لاگت پورا کرنے کے لئے جتنی رقم کی ضرورت ہوگی، وہ میں ادا کروں گا تو اس صورت کے جواز پر مجمع الفتہ الاسلامی میں اس جزیئہ سے بھی استدلال کیا گیا:

”قال فی آخر الرسم الأول من سماع أصبع من جامع  
 الیوع : قال أصبع : سمعت أئيب بن یوسل عن رجل  
 اشتری من رجل کرما فخاف الوضیعة فأتی لیستوضعه،  
 فقال له : بع وأنا أرضیک. قال : إن باع برأس ماله أو  
 برمیح فلا شیء علیہ، وإن باع بالوضیعة کان علیہ أن  
 یرضیه، فإن زعم أنه أراد شیئا سواه فهو ما أراد، وإن لم  
 یکن أراد شیئا لوضاه بما شاء وحلف بالله ما أراد أكثر  
 من ذلك. وإن لم یکن أراد شیئا يوم قال ذلك قال  
 أصبع : وسألت عنها ابن وهب فقال : علیہ رضاه بما  
 یشبه ثمن تلك السلعة والوضیعة فیها. قال أصبع :  
 وقول ابن وهب هو أحسن عندی، وهو أحب إلی إذا  
 وضع فیها، قال محمد بن رشد : قوله بع وأنا أرضیک  
 مجذبة إلا أنها عمدة علی سبب، وهو البیع، والعدة إذا  
 كانت علی سبب لزم حصول السبب فی المشهور  
 من الأقوال. وقد قیل : إنها لا تلزم بحال، وقیل : إنها  
 تلزم علی کل حال، وقیل : إنها تلزم إذا كانت علی

سبب، وإن لم يحصل السبب، وقول أشهب: إن زعم أنه أراد شيئاً منه فهو ما أراد يريد مع يمينه، ومعناه إذا لم يسم شيئاً يسيراً لا يشبه أن يكون أرحماً. الخ

(فتح العلی المالك ج: ۱ ص: ۲۵۵)

اسی بنیاد پر مجمع الفقہ الاسلامی نے یہ فیصلہ دیا کہ اگر کسی شخص نے اپنے وعدے کی بنیاد پر دوسرے شخص کو کسی گفت میں مبتلا کیا، اور اُس نے وعدے پر بخیر و سر کر کے وہ گفت اٹھالی تو وہ وعدہ لازم ہو گیا، (مثلاً کسی شخص نے تاجر کو مال کا آرڈر دیا، اور وعدہ کیا کہ جب تاجر وہ مال منگوائے گا، یا تیار کر لے گا تو وہ اُس سے خریدے گا، اور اس بنیاد پر تاجر نے مال منگوا لیا) پھر وعدہ کرنے والا وعدے سے کئی عذر کے بغیر پھر گیا تو اُس پر لازم ہے کہ یا تو وعدہ پورا کرے، یا تاجر کو وعدہ خلافی کی وجہ سے جو حقیقی نقصان ہوا (مثلاً وہ سامان بازار میں بیچنا پڑا، اور اُس سے لاگت بھی وصول نہ ہو سکی، تو لاگت میں جتنی کمی رہی، وہ حقیقی نقصان ہے) وعدہ کرنے والا اُس نقصان کی تلافی کرے۔ مجمع الفقہ الاسلامی کی قرارداد کے الفاظ یہ ہیں:

"الوعد یكون ملزماً للواعد دیانة إلا لعذر" وهو ملزم لفضاء إذا كان معانفاً علی سبب ودخل الموعود فی كسلغة نتيجة الوعد ويتحدد أثر الإلزام فی هذه الحالة إف بتفنيذ الوعد وإما بالتعريض عن الضرر الواقع فعلاً بسبب عدم الوفاء بالوعد بلا عذر"

اقرار رقم ۳۰۲ مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی العدد الثامن

(۱۵۹۹۰۲)

یہی موقف "المجلس الشرعی" نے بھی اختیار کیا ہے، اور یہی عدل و انصاف کے مطابق ہے۔



## حیلوں کی شرعی حیثیت

غیر سودی بینکاری پر جو تحریریں سامنے آئی ہیں، چونکہ ان میں سے کئی میں اس پہلو پر بہت زور دیا گیا ہے کہ موجودہ طریق کار میں نبیوں سے کام لیا گیا ہے، لیکن اول تو غیر سودی بینکاری کا ہر طریقہ حیلے کی تعریف میں نہیں آتا، جیسا کہ مراہی کے بارے میں تفصیل سے گذر چکا ہے، نیز بہت سے معاملات غیر سودی بینک ایسے انجام دیتا ہے جنہیں کسی بھی طرح حیلہ نہیں کہا جاسکتا۔ تاہم سودے بچنے کے لئے غیر سودی بینکوں میں کچھ جائز حیلے بھی اختیار کئے گئے ہیں اس لئے حیوں کی شرعی حیثیت پر بھی قدرے تفصیل کے ساتھ گفتگو ضروری معلوم ہوتی ہے۔

ایک عمومی تاثر یہ ہے کہ ہر حیلہ شریعت میں ناجائز ہے۔ یہ بات اگر فقہ سے ناواقف لوگ کہیں تو ناقابل فہم نہیں ہے، لیکن اگر اہل علم اور اہل فتویٰ کی طرف سے یہ کہا جائے تو یقیناً باعث تعجب ہے۔ ہوں تو تمام اہل علم نے یہ صراحت کی ہے کہ ہر حیلہ ناجائز نہیں ہوتا، کچھ حیلے جائز بلکہ باعث اجر بھی ہیں۔ خاص طور پر فقہاء حنفیہ نے واضح طور پر ایسے حیلوں کو جائز قرار دیا ہے جن کا مقصد حرام سے بچنا یا کسی سختی سے ٹکنا ہو۔ فقہ حنفی کی کتابیں ایسے جائز حیلوں سے بھری ہوئی ہیں، اور ہمارے دینی مدارس کی اکثریت تسلیک کے جائز حیلے کی بنیادیں پر چل رہی ہے۔ اگر کوئی ادارہ تسلیک کی ضروری شرائط کو پورا نہ کرتا ہو تو اسے طاعت ضرور کی جاتی ہے، لیکن اس کی بنیاد پر یہ کہنا یقیناً غلط ہے کہ محاذ اللہ تمام مدارس زکوٰۃ کے ناجائز استعمال کی وجہ سے تمام کے مرتکب ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ قرآن وحدیث میں جائز و ناجائز دونوں قسم کے حیوان کا ذکر موجود ہے۔ ایک طرف حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودیوں پر لعنت فرمائی کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر چربی مراس کی تھی، لیکن انہوں نے اسے کچھ آکر فروخت کرنا شروع کر دیا۔

”لَعْنُ اللّٰهِ الْيَهُودَ حُرِّمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُومُ فَبِعَمَلِهِمُ  
فَبَاعُوهَا“

(صحیح البخاری، ۱۰۲ لا یداب شعوم النبیۃ، حدیث: ۱۸۰۰۲)

اس خطبے کو لعنت کا سبب قرار دیا گیا۔

اسی طرح قرآن کریم نے اصحاب البیت پر عذاب کا ذکر فرمایا ہے۔ ان کے لئے سنیچر کے دن مچھلیوں کا شمار حرام کر دیا گیا تھا، قرآن کریم میں تو صرف اتنا مذکور ہے کہ ان کی آزمائش کے لئے سنیچر کے دن مچھلیاں بہت آتی تھیں، نور و دسرت دنوں میں نہیں آتی تھیں۔ چنانچہ انہوں نے سنیچر کے معاملے میں زیادتی کی۔ اس زیادتی کی تفصیل بعض تفسیری روایتوں میں یہ منقول ہے کہ وہ لوگ سنیچر کے دن جان و مال کر مچھلیوں کو بند کرتے لیکن اس دن پکڑتے نہیں تھے، بلکہ جب سنیچر کا دن ختم ہو جاتا تو اس وقت پکڑتے تھے۔ بعض مفسرین نے فرمایا ہے کہ انہوں نے حرام کو حلال کرنے کے لئے یہ ایک حیدہ بنایا تھا، اور اسی پر عذاب نازل ہوا، البتہ دوسرے بعض مفسرین نے یہ فرمایا ہے کہ انہوں نے ابتدا تو اس میسے سے کی تھی، لیکن بعد میں خاص سنیچر ہی کے دن شمار شروع کر دیا، اس پر عذاب نازل ہوا، اور بعض مفسرین مثلاً امام ابو بکر رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ عذاب حیدہ کرنے کی وجہ سے نہیں آیا، بلکہ ان کے لئے سنیچر کے دن مچھلیوں کو روکنا بھی اسی طرح حرام تھا جیسے انکو پکڑنا، اس لئے ان پر عذاب آیا۔ (احکام القرآن للحمصی ج: ۳ ص: ۱۷۱)

دوسری طرف قرآن کریم میں ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے اپنے

بھائی کو اپنے پاس روکنے کے لئے یہ حیلہ کیا کہ اپنا پالہ اُن کے سامان میں خود ہی رکھوا دیا۔ اس تدبیر کو اللہ تعالیٰ نے یہ فرما کر اپنی طرف منسوب کیا کہ: ”کمدلک کمدنا لیوسف“ (سورۃ یوسف: ۷۶) یعنی: ہم نے یوسف کے لئے اسی طرح تدبیر کی۔ اس کے علاوہ حضرت ایوب علیہ السلام نے اپنی بیوی کو سونگیاں مارنے کی قسم کھائی تھی، بعد میں پیشانی ہوئی، تو اللہ تعالیٰ نے ہی آپ کو یہ حیلہ تلقین فرمایا کہ:

خذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنت

(سورۃ ص: ۲۴)

یعنی ”سینکوں کا ایک سٹھا لو، اور اس سے (اپنی بیوی کو) مارو، اور قسم نہ توڑو۔“

یہ ایک طرف حضرت ایوب علیہ السلام کی زوجہ محترمہ کو ماحق تکلیف سے بچانے اور دوسری طرف قسم توڑنے کے گناہ سے بچنے کا ایک حیلہ تھا جو خود اللہ تعالیٰ نے تلقین فرمایا۔ پھر فقہاء کرامؒ کے درمیان اس مسئلے پر بحث ہوئی ہے کہ آیا یہ حیلہ صرف حضرت ایوب علیہ السلام کے ساتھ مخصوص تھا، یا دوسرے لوگ بھی اس سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ امام مالکؒ تو یہ فرماتے ہیں کہ یہ حیلہ صرف حضرت ایوب علیہ السلام کے ساتھ مخصوص تھا، دوسرے لوگوں کے لئے یہ حکم نہیں ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام زفرؒ سے منقول ہے کہ وہ اسکو ایک عام حکم کے طور پر تسلیم کرتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ اگر کسی کو ایسا واقعہ پیش آجائے تو وہ اس پر عمل کر سکتا ہے۔ علامہ آلوسیؒ روح المعانی میں لکھتے ہیں:

”وأخرج ابن عساكر عن ابن عباس: لا يجوز ذلك لأحد بعد أيوب إلا الأنبياء عليهم السلام“ وفي أحكام القرآن العظيم للجلال السيوطي عن مجاهد قال: كانت هذه لأيوب خاصة. وقال الكيا: ذهب الشافعي.

و ابو حنیفہ و زفرانی ان من فعل ذلک فقد ہز فی یمینہ  
و خالف مائک و رآہ خاصاً بأبوب علیہ السلام . و قال  
بعضہم : إن الحکم کان عاماً ثم نسخ أو الصحیح بقاء  
الحکم<sup>۱۰</sup> (تفسیر روح المعانی ج: ۲۳ ص: ۲۰۹ رشیدیہ لاہور)

جن حضرات نے اس حیلے کو تمام لوگوں کے لئے جائز قرار دیا ہے، انہوں  
نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اس عمل سے استدلال فرمایا ہے جو ابوداؤد وغیرہ  
میں مروی ہے کہ آپ کے عہد مبارک میں ایک معذور شخص نے جو ہڈیوں کا ڈھانچہ تھا،  
زنا کر لیا تھا، شریعت کے مطابق اسے سو کوڑے لگتے چاہئے تھے، لیکن آنحضرت صلی  
اللہ علیہ وسلم نے اس کی جسمانی حالت دیکھتے ہوئے یہ حکم دیا کہ سو پیچوں کا ایک گتھا  
نے کر اسے ایک ہی مرتبہ مارو علامہ قرطبی لکھتے ہیں:

"الحديث الذي احتج به الشافعي أخرجه أبو داود في  
سننه قال: حدثنا أحمد بن سعيد الهمداني قال حدثنا  
ابن وهب قال: أخبرني يونس عن ابن شهاب قال:  
أخبرني أبو أمامة بن سهل بن حنيف أنه أخبره بعض  
أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم من: أنصار أنه  
اشتكى رجل منهم حتى أضنى فعاد جلد على عظم  
فدخلت عليه جارية لبعضهم فبش لها فوقع عليها فلما  
دخل عليه رجال قومه يعوونه أخبرهم بذلك وقال:  
استفتوا لي رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإني قد  
وقعت على جارية دخلت عليّ، فذكروا ذلك لرسول  
الله صلى الله عليه وسلم وقالوا: ما رأينا بأحد من الناس  
من الضر مثل الذي هو به، لو حملناه إليك لنضخت

عظامہ ما هو إلا جلد علی عظم: فامر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن يأخذوا نه مائة شمعاً فيضربوه بها ضربة واحدة. قال الشافعي: إذا حلف ليضربن فلاناً مائة جلدة أو ضرباً ولم يقل ضرباً شديداً ولم ينو ذلك بقلبه بكفيه مثل هذا الضرب المذکور فی الآية ولا یحش. قال ابن المنذر: وإذا حلف الرجل ليضربن عبده مائة فضربه ضرباً خفيفاً فهو باز عند الشافعي وأبي ثور وأصحاب الرأي. وقال مالك: ليس الضرب إلا الضرب الذي يؤلم.

(تفسیر القرطبی ج ۱۵ ص ۱۸۸، کتاب العربی)

ہم حال! حضرت ایوب علیہ السلام کے اس واقعے پر تہرہ کرتے ہوئے  
ہمارے آئینے فرماتے ہیں:

"و كثير من الناس استدل بها على جواز الحيل وجعلها أصلاً لصحة 'وعندي أن كل حيلة أوجبت إبطال حكمه شرعية لا ثقل كحيلة سقوط الركاة وحيلة سقوط الامتراء وهذا كالتوسط في المسألة فإن من العلماء من يجوز الحيلة مطلقاً ومنهم من لا يجوزها مطلقاً وقد أطلت الكلام في ذلك العلامة ابن تيمية."

(تفسیر روح المعانی ج ۳ ص ۴۰۰ ردیہ لا بد)

"اس واقعے سے بہت سے لوگوں نے جہوں کے جواز پر استدلال کیا ہے۔ اور اسکو حیلے کی صحت کے لئے عمل قرار دیا ہے۔ اور میرے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ ہر وہ حیلہ جو کسی شرعی

حکمت کے ابطال کا موجب ہو، وہ قابل قبول نہیں ہے، مثلاً زکوٰۃ ساقط کرنے کا حیلہ، اور استبراء ساقط کرنے کا حیلہ اور یہ اس مسئلے میں معتدل بات ہے، کیونکہ کچھ علماء حیلے کو مطلقاً جائز کہتے ہیں، اور کچھ اُسے مطلقاً ناجائز قرار دیتے ہیں، اور علامہ ابن حیمہ نے اس پر طویل بحث کی ہے۔“

اس کے علاوہ صحیح بخاری وغیرہ میں حضرت ابوسعید خدریؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صاحب کو (جن کا نام دوسری روایات میں سواد بن غزنیہ آیا ہے) خیبر کا عامل مقرر فرمایا تھا، وہ آپ کی خدمت میں کھجور کی ایک خاص قسم جنیب لے کر آئے۔ آپ نے پوچھا کہ کیا خیبر کی ساری کھجوریں ایسی ہی ہوتی ہیں؟ انہوں نے کہا کہ نہیں یا رسول اللہ! ہم عام کھجوروں کے دو صاع دے کر اس کھجور کا ایک صاع یا عام کھجوروں کے تین صاع دے کر اس کے دو صاع خریدتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: ”ایمان نہ کرو (کیونکہ یہ سود ہے) البتہ عام کھجوروں کو درابم سے بچ دو، پھر درابم سے جنیب کھجور خرید لو۔“

(صحیح بخاری، کتاب البیوع، باب اذا ارادتموا بئس خیر منہ، حدیث نمبر ۲۰۸۹)

اس واقعے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وہا سے بچنے کے لئے جو تدبیر بتائی، اس سے بھی حیلے کے جواز پر استدلال کیا گیا ہے۔

قرآن وحدیث کی ان مختلف نصوص کی روشنی میں فقہاء کرامؒ نے اس مسئلے پر مفصل بحثیں فرمائی ہیں کہ کونسا حیلہ جائز اور کونسا ناجائز ہوتا ہے۔

امام ابو بکر خضاف رحمۃ اللہ علیہ تیسری صدی کے مشہور حنفی فقیہ ہیں جو امام بخاریؒ کے ہم عصر ہیں، اور ان کے ہارے میں شمس اللامۃ طحاویؒ فرماتے ہیں کہ: ”الخصاف رجل کثیر لى العلم، وهو ممن یصح الاقتداء به۔“ (الجواهر المصنعة للقرضی ج: ۱ ص: ۲۳۲) انہوں نے اس موضوع پر ایک مستقل کتاب ”کتاب الحیل“ کے نام

تے نکاحی ہے۔ اس میں وداہ مسمیٰ نامیہ مقولہ نقل فرماتے ہیں:

”لَا بَأْسَ بِالْحَبْلِ فِيهَا وَيَجُوزُ، رَسْمُ الْحَبْلِ شَيْءٌ  
يَتَحَلَّصُ بِهِ الرَّجُلُ مِنَ الْحَاثِمِ وَالْحَرَمِ وَيُخْرَجُ بِهِ إِلَى  
الْحِلَالِ، فَمَا كَانَ مِنْ هَذَا أَوْ لَحَرَهُ فَلَانَسَ، وَإِنَّمَا يَكْرَهُ  
مَنْ ذَنْكَ أَنْ يَحْتَلِ الرَّجُلُ فِي حَقِّ الرَّجُلِ حَتَّى يَبْطُلَهُ  
أَوْ يَحْتَسِنَ فِي بَاطِلٍ حَتَّى يَمُوهَهُ وَ يَحْتَالَ فِي شَيْءٍ حَتَّى  
يَدْخُلَ فِيهِ شَبْهَةٌ فَوَمَا كَانَ عَلَى هَذَا الْفَقِيرِ الَّذِي قَدْ  
قَالَ بَأْسَ بِذَلِكَ. وَهَذَا كِتَابٌ فِيهِ لِقَاءٌ مِمَّا يَحْتَاجُ  
النَّاسَ إِلَيْهَا فِي مَعَامِلَتِهِمْ وَأُمُورِهِمْ“

(کتاب الحبل تلخیصاً وجمعه للعلی ص ۴)

”جیسے اسکی چیز میں ذہن کے ذریعے کوئی شخص کتابوں اور حرام  
سے بچ کر حلال کی طرف آجاتا ہے۔ چنانچہ جو حیلہ ایسا یا اس  
جیسا ہو، اس میں کوئی حرج نہیں۔ اور حیلے کی ہوتی ہو  
(نا جائز) ہے وہ ایسا حیلہ ہے جسے ذریعے کوئی شخص کسی دوسرے  
کے حق کو باطل کر دے، یا کسی باطل چیز پر جمع چڑھا دے، اور کسی  
چیز میں حیلہ کر کے اس میں حیلہ پیدا کر دے۔ لیکن اگر کوئی حیلہ  
اس قبیلہ سے ہو جس کا ہم نے ذکر کیا تو اس میں کوئی حرج نہیں  
ہے۔ اور اس کتاب میں اسکی چیزیں مذکور ہیں جن کی لوگوں کو  
اپنے معاملات وغیرہ میں حاجت ہوتی ہے۔“

اس کے بعد امام خضاف نے مختلف ابواب فقہ سے متعلق مسائل ذکر کر کے

یہ بتایا ہے کہ کونسا حیلہ جائز اور کونسا ناجائز ہے۔ اس میں رہائے بچنے کے لئے بھی  
مختلف حیوں کا بیان ہے۔

اسی طرح امام برہان الدین ابن مازو نے اپنی مشہور کتاب الحیل میں ایک مستقل کتاب ”کتاب الحیل“ کے نام سے قلم کی ہے جو ۲۹۳ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس کے شروع میں وہ فرماتے ہیں:

”مذهب علماءنا أن كل حيلة يحتال بها الرجل لإبطال حق الغير، أو لإدخال شبهة فيه، أو لتسوية باطل، فهي مكروهة، وكل حيلة يحتال بها الرجل ليتخلص بها عن الحرام، أو ليتوصل بها إلى الحلال، فهي حسنة، وهي معنى ما نقل عن الشعبي رحمه الله: لا بأس بالحيل فيما يحل و بجور، والأصل في جواز هذا النوع من الحيل قول الله تعالى ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضَلٰكًا فَاصْرَبْ بِهِ وَلَا تَحْنُثْ﴾ هذا تعليم المخرج لأيوب صلوات الله على نبينا وعليه عن يمينه التي حلف ليفرض امرأته مائة عود، وقد تعلق محمد رحمه الله بهذه الآية في مسائل الحيل، والخصاف لم يتعلق بها في حيلة.

قال مشايخنا رحمهم الله: إنما لم يتعلق بها الخصاف لأن حكمها منسوخ، وعامة المشايخ رحمهم الله على أن حكمها ليس بمنسوخ، وهو الصحيح من المذهب.“ (المعيط المرقاني ج: ۱ ص: ۷۷ ط: إدارة الفكر)

”ہمارے علماء (حنفی) کا یہ مذہب ہے کہ ہر وہ حیلہ جس کے ذریعے کوئی شخص کسی دوسرے کا حق باطل کرنے، یا اس کے حق میں شبہ داخل کرنے یا کسی باطل چیز پر طمع چڑھانے کی تدبیر کرے تو وہ مکروہ (ناجائز) ہے، اور ہر وہ حیلہ جس کے ذریعے



کوئی شخص حرام سے غلامی حاصل کرے، یا جس کے ذریعے  
 حلال تک رسائی حاصل کرے تو وہ مستحسن ہے، اور امام شعبیؒ سے  
 جو منقول ہے کہ سلال اور جائز کاموں میں حیز کرنے میں کوئی  
 حرج نہیں، اس کا یہی مطلب ہے۔ اور اس قسم کے حیلوں کے  
 جواز میں اصل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ: ”وَحَصْلُ بَيْدِكَ  
 ضَعْفًا لَا ضَرْبَ بِهِ وَلَا تَحْنُثُ“ اس میں حضرت ابوہریرہؓ علیہ علی  
 دینا السلام کو اپنی اس قسم سے نکلنے کا ایک راستہ متعین فرمایا گیا ہے  
 جس میں انہوں نے یہ قسم کھائی تھی کہ اپنی بیوی کو ایک سو کوئی یاں  
 مار دوں گا۔ امام محمدؒ نے حیلوں کے مسائل میں اسی آیت سے  
 استدلال فرمایا ہے، لیکن امام خصافؒ نے اس سے استدلال نہیں  
 کیا۔ ہمارے مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام خصافؒ نے اس لئے  
 اس آیت سے استدلال نہیں کیا کہ اس کا حکم (ان کے نزدیک)  
 منسوخ ہے۔ اور اکثر مشائخ کا مسلک ہے کہ اس کا حکم منسوخ  
 نہیں ہے۔“

اس کے بعد انہوں نے خیبر کی کھجوروں کے بارے میں حضور اقدس صلی اللہ  
 علیہ وسلم کی اس حدیث سے استدلال فرمایا ہے جو اوپر مذکور چکی ہے، اور فرمایا ہے کہ:  
 ”وَهَذَا تَعْلِيمُ الْحَبْلَةِ وَابْنُهُ نَصٌ فِي الْبَابِ“ یعنی: ”یہ حیلے ہی کی تعلیم تھی، اور یہ  
 حدیث اس باب میں نص ہے۔“

علامہ عینی رحمہ اللہ تعالیٰ نے مجھ کا یہی قول نقل کر کے فرمایا ہے:  
 ”وَهِيَ الْفَرَارُ وَالْهَرُوبُ عَنِ الْمَكْرُوهِ وَالْإِحْتِيَالُ  
 لِلْهَرُوبِ عَنِ الْحَرَامِ وَالْتِبَاعُ عَنِ الْوُقُوعِ فِي الْإِثْمِ لَا  
 بِأَسْوَءٍ، بَلْ هُوَ مَدْرُوبٌ إِلَيْهِ. وَأَمَّا الْإِحْتِيَالُ لِإِبْطَالِ حَقِّ

المسلم فوائدهم وعملوان' وقال النسفی فی الکافی عن  
محمد بن الحسن : قال لیس من أخلاق المؤمنین  
الفرار من أحكام الله بالحیل الموصلة إلى إبطال  
الحق. " (عمدة القاری شرح صحیح البخاری ج: ۲۳  
ص: ۱۶۳ دار الکتب العلمیة)

”اور حیلہ کسی مکروہ چیز سے بھاگنے اور حرام سے فرار اختیار کرنے  
اور گناہ میں پڑنے سے بچنے کے لئے کوئی تدبیر کرنے کا نام  
ہے، اس میں کوئی حرج نہیں ہے، بلکہ وہ پسندیدہ ہے۔ البتہ کسی  
مسلم کا حق باطل کرنے کے لئے کوئی حیلہ کرنا گناہ اور ظلم  
ہے۔ اور امام نفی نے کافی میں حضرت امام محمد بن حسن کا یہ قول  
نقل کیا ہے کہ مؤمنوں کے اخلاق میں یہ بات نہیں ہے کہ اللہ  
تعالیٰ کے احکام سے ایسے حیلے کر کے فرار اختیار کریں جو کسی حق  
کو باطل کرنے والے ہوں۔“

نیز امام ابو بکر صدیق رحمہ اللہ تعالیٰ نے احکام القرآن میں کئی مقامات پر  
حیلے کے جواز پر بحث فرمائی ہے، اور سورۃ یوسف کی تفسیر کرتے ہوئے قرآن و حدیث  
سے بہت سی مثالیں پیش کی ہیں جہاں کسی حرام سے بچنے کے لئے حیلہ اختیار کیا گیا،  
ان میں حضرت ایوب علیہ السلام کا واقعہ بھی ذکر فرمایا ہے، اور خبر کی کچھ روں کا بھی،  
اور ان کے علاوہ دوسری مثالیں بھی دی ہیں، اور آخر میں فرمایا ہے:

”فهذه وجوه أمر النبي صلى الله عليه وسلم فيها  
بالاحتياط في التوصل إلى المباح وقد كان لولا وجه  
الحيلة فيه محظورا. وقد حرم الله الوطء بالزنا وأمرنا  
بالتوصل إليه بمقصد النكاح وحظر علينا أكل المال

بالاطل وأباحه بالشرى والهيبة ونحوها فمن أنكر  
التوصل إلى استباحة ما كان محظورا من الجهد التي  
أباحته الشريعة فإنما يرد أصول الدين وما قد ثبتت به  
الشرعية. فإن قيل : حظر الله تعالى على اليهود صيد  
السمك يوم السبت حبسوا السمك يوم السبت  
وأخذوه يوم الأحد فعاقبهم الله عليه، قيل نه قد أخبر  
الله تعالى أنهم اعتدوا في السبت وهذا يوجب أن يكون  
حبسها في السبت قد كان محظورا عليهم أولئذ لم يكن  
حبسهم لها في السبت محرما لما قال : اعتدوا مكرو  
في السبت. (الحکام القرآن جلد حصص - سورة يوسف ج ۳  
ص ۶۰) اور سیکل ایڈی : (پور)

"یہ مختلف مثالیں ہیں جن میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی  
مباح تک پہنچنے کے لئے حید کرنے کا حکم دیا ہے، جبکہ اگر حید  
کا یہ طریقہ اختیار نہ کیا جاتا تو وہ کام ممنوع ہوتا۔ اور اللہ تعالیٰ  
نے زنا کے طریقے پر جماع کو حرام قرار دیا ہے، اور ہمیں زنا  
تک پہنچنے کے لئے نکاح کا حکم دیا ہے، اور ہمارے لئے ناحق  
کسی کا دل کھانے کو منع فرمایا ہے، اور اسی کو خرید و فروخت  
وغیرہ کے ذریعے جائز قرار دیا ہے۔ لہذا کسی ممنوع کام تک پہنچنے  
کو ایسے طریقے سے جائز کرنے کا جسے شریعت نے مباح  
قرار دیا ہے جو شخص انکار کرتا ہے، تو وہ درحقیقت دین کے  
اصولوں اور شریعت سے ثابت شدہ امور کو رد کرتا ہے۔ مگر اس پر  
یہ اعتراض کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے یہودیوں کے لئے سچے کے

دن تھیلی کا شمار صنوع قرار دیا تھا، اور انہوں نے شیخ کے ان  
مچھلیوں کو زندہ کر دیا، اور حواری کے دن انہیں پھڑپھڑا کر دیا، تو اس پر اللہ  
تعالیٰ نے ان کو عذاب دیا، تو اس کے جواب میں یہ کہا جانے لگا  
کہ درحقیقت شیخ کے دن ان کے لئے مچھلیوں کو زندہ کر دینا ہی صنوع  
تھا۔ اگر شیخ کے دن مچھلیوں کو زندہ کرنا صحیح نہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ یہ نہ  
فرماتا کہ انہوں نے شیخ کے دن حد سے تجاوز کیا۔

اس موضوع پر فقہاء و فقیہوں میں سے شخص امام سرخسی رحمہ اللہ تعالیٰ نے بہت  
تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے، وہ فرماتے ہیں:

”احتمل الناس في كذب الحيل انه من تصنيف محمد  
رحمه الله ام لا؟ كان ابو سليمان الجوزي يسكو  
ذلك ويقول: من قال: ابن محمد رحمه الله صنف  
كتابا سماه الحيل فلا تصدقه وما في ابدى الناس فانه  
جمعه ورافو بغداد. وقال: ان الجھل يفسدون علماء  
رحمهم الله ابي ذلك عبي سبيل التعبير فكيف بض  
بمحمد رحمه الله انه مسمى شيئا من تصنيفه بهذا الاسم  
ليكون ذلك غيبا للجهال على ما يتفكرون؟ واما ابو  
حفص رحمه الله كان يقول هو من تصنيف محمد  
رحمه الله و كان يروي عنه ذلك وهو الاصح ان  
الحيل في الاحكام المجردة عن الزام جائز عند  
جمهور العلماء واما كره ذلك بعض المستعنفين  
لجهلهم وفيه تأنيبهم في الكتاب والسنة. (ب ذکر  
امثلة معددة من الكتاب والسنة في حواشي بعض تحليل

ثم قال: فمن كره الحيل في الأحكام فإنما يكره في الحقيقة أحكام الشرع وإنما يقع مثل هذه الأشياء من قلة التأمل.

فالحاصل: أن ما يتخلص به الرجل من المحرم أو يتوصل به إلى الحلال من الحيل فهو حسن، وإنما يكره ذلك أن يعتدل في حق لرجل حتى يبطله، أو في باطل حتى يموهه، أو في حق حتى يُدخل فيه شبهة، فما كان على هذا السبيل فهو مكروه، وما كان على السبيل الذي قلنا أولاً فلا بأس به. (المبسوط لشمس الأئمة السرخسي رحمه الله تعالى ج: ۳۰ ص: ۲۰۹-۲۱۱ دار المعرفة)

”کتاب الحیل کے بارے میں لوگوں کی رائیں مختلف ہیں کہ وہ امام محمدؒ کی تصنیف ہے یا نہیں؟ ابوسلیمان جوزجانیؒ اس کا انکار کرتے تھے، اور کہتے تھے کہ جو شخص یہ کہے کہ امام محمدؒ نے کوئی کتاب ایسی لکھی تھی جس کا نام کتاب الحیل رکھا تھا تو اس کی تصدیق نہ کرنا۔ اور جو کتاب لوگوں کے ہاتھوں میں ہے، تو درحقیقت وہ بغداد کے کتب فروشوں کی جمع کی ہوئی ہے۔ اور انہوں نے (یعنی ابوسلیمان جوزجانیؒ نے) یہ بھی کہا ہے کہ جاہل لوگ ہمارے علماء کو عار دلانے کے لئے انہیں حیلوں کی طرف منسوب کرتے ہیں، اس لئے امام محمدؒ سے یہ گمان کیسے کیا جاسکتا ہے کہ وہ اپنی کسی کتاب کا نام کتاب الحیل رکھیں جس کے نتیجے میں ان جاہلوں کو باتیں جاننے میں مدد ملے؟ لیکن امام ابوجعفر

رحمہ اللہ فرماتے تھے کہ یہ کذاب امام محمدؑ کی تعریف ہے، اور وہ اُسے امام محمدؑ سے روایت کرتے تھے۔ اور یہی بات زیادہ صحیح ہے، کیونکہ امامؑ سے جو احکام مقبول ہیں، ان کے مطابق حیلے جمہور علماء کے نزدیک جائز ہیں، اور انہیں صرف کچھ عقیدہ لوگوں نے اپنی جہالت اور قرآن و سنت میں قلتِ یٰسئل کی وجہ سے مکروہ قرار دیا ہے۔ (اس کے بعد امام سرہنسی نے قرآن و سنت سے حیلوں کی متعدد مثالیں دیئے کے بعد فرمایا ہے کہ: ﴿لہذا اگر کوئی شخص احکام میں حیلوں کو مکروہ سمجھتا ہے تو یہ حقیقت وہ شریعت کے احکام کو مکروہ قرار دیتا ہے، اور اس قسم کی باتیں قلتِ یٰسئل سے پیدا ہوتی ہیں۔

لہذا بحث کا حاصل یہ ہے کہ جس حیلے کے ذریعے کوئی شخص حرام سے خلاصی حاصل کرے یا طلال تک رسائی حاصل کرے تو وہ مستحسن ہے، اور جس حیلے کے ذریعے کسی کے حق کو باطل کرے یا کسی باطل پر طبع چڑھائے، یا کسی حق کے بارے میں شبہ پیدا کرے تو جو حیلہ اس قسم کا ہو، وہ مکروہ ہے، لیکن جو حیلہ اُس قسم کا ہو جس کو ہم نے ذکر کیا تو اُس میں کوئی حرج نہیں ہے۔“

ضامہ ابن القیم رحمہ اللہ ان علماء میں سے ہیں جنہیں حیلوں کا ہر ذرہ مخالف سمجھا جاتا ہے، لیکن انہوں نے بھی ہر حیلے کو ناجائز قرار دینے کے بجائے حیلوں کی بہت سی قسمیں کی ہیں، اور تیسری قسم بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے:

”القسم الثالث : أن یحتمل علی التوصل بالی حق أو علی دفع الظلم بطریق مباحة لم یوضع موصلۃ إلی ذلک بل وضعت لعیبر فیتعذرها ہو طریفاً بالی ہذا

المقصود الصحيح 'أو قد يكون قد وضعت له لكن  
تكون عقبة ولا يفسدن لها' والفرق بين هذا القسم  
والذي قبله أن الطريق في الذي قبله نصبت مفضية إلى  
مقصودها ظاهر 'فالكها سالك للطريق المعهود'  
والطريق في هذا القسم نصبت مفضية إلى غيره  
فبخصوص بها إلى ما لم توضع له ؛ فهي في الفعل  
كالتعريض الجائز في المقال أو تكون مفضية إليه لكن  
بحفاء ونذكر لذلك أمثلة يتفجع بها في هذا الباب۔"

حیلے کے بارے میں قرآن و سنت کے مذکورہ بالا احکام اور فقہاء کرام کی  
تشریحات پر غور کرنے سے جو بات سمجھ میں آتی ہے، وہ یہ ہے کہ حیلوں کی تین قسمیں  
ہیں :

## حیلوں کی پہلی قسم

( ) وہ حیلے جن کا کرنا بھی ناجائز ہے، اور اگر کوئی کرے تو ان کا وہ اثر بھی  
شرعاً ظاہر نہیں ہوتا جو ان کا مقصود ہوتا ہے۔ یہ دو صورتوں میں ہوتا ہے۔ ایک صورت  
یہ ہے کہ کسی حرام چیز کی حقیقت میں کوئی تبدیلی لائے بغیر حیلے کے طور پر صرف اس کی  
ظاہری صورت بدل دی گئی ہو۔

اس کی ایک مثال اوپر گذر چکی ہے کہ یہودیوں کے لئے چربی حرام کی گئی  
تھی، انہوں نے اسے پھل کر استعمال کرنا شروع کر دیا جس کی وجہ سے ان پر لعنت  
نہ لگائی گئی۔ یہاں حلال کرنے کی غرض سے ان کا پھلنا بھی ناجائز تھا، اور پھلنے  
کے نتیجے میں وہ مقصد بھی حاصل نہ ہوا، یعنی چربی حلال نہیں ہوئی، کیونکہ پھلنے سے  
چربی کی حقیقت میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں ہوتی۔ اسی قسم کے دوسرے ہیں جن کے بارے

میں ایک مستند حدیث میں یہ الفاظ مروی ہیں:

”عن نسی ہريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى  
الله عليه وسلم: لا تتركبوا عار تركبت اليهود فتمسحوا  
محلوم الله يادنى الحيل.“ (بطلال الحيل لابن مطه: ۱: ۵۷  
وتفسير ابن كثير (تحت سورة البقرة: ۶۶ ج: ۱ ص: ۲۹۳)

یاس کی مثال حنفیہ کے قول کے مطابق حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ  
ارشاد ہے کہ: ”الامجتمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة“  
(صحیح بخاری، کتاب الزکوٰۃ، حدیث ۱۳۵۰) یعنی وہ افراد کے قائل زکوٰۃ جانور اگر یکجا ہیں تو  
انہیں زکوٰۃ زیادہ ہو جانے کے خوف سے الگ الگ نہ کیا جائے، اور اگر الگ الگ  
ہیں تو انہیں زکوٰۃ زیادہ ہونے کی وجہ سے یکجا نہ کیا جائے۔ یہاں اس بات سے منع  
فرمایا گیا ہے کہ زکوٰۃ کی مقدار کم کرنے کے لئے موشیوں کو موجودہ حالت سے ہٹا کر  
یکجایا الگ الگ کیا جائے، لہذا اس نیت سے ایسا کرنا ناجائز بھی ہے، اور اگر کوئی ایسا  
کمرے تو زکوٰۃ کم کرنے کے جس مقصد سے وہ ایسا کر رہا ہے، حنفیہ کی تشریح کے  
مطابق وہ مقصد بھی حاصل نہیں ہوگا، یعنی اس عمل سے زکوٰۃ کم نہیں ہوگی، بلکہ بدستور  
اتنی ہی واجب رہے گی جتنی اس عمل سے پہلے تھی، کیونکہ اس عمل سے دونوں افراد کی  
ملکیت کی حقیقت میں کوئی تبدیلی نہیں آتی۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ اگرچہ کسی چیز کا معاملہ کی صرف صورت ہی  
نہیں، حقیقت بھی بدلنے کی کوشش کی گئی، لیکن اس کے لئے جو طریقہ اختیار کیا گیا، وہ  
بذات خود ایسا تھا کہ اس سے شرعاً مطلوبہ نتیجہ ظاہر نہیں ہو سکتا تھا۔ اس کی مثال یہ ہے  
کہ جب کسی شخص کا زکوٰۃ کا سال پورا ہونے لگے تو وہ زکوٰۃ سے بچنے کے لئے سال  
پورا ہونے سے پہلے اپنا قائل زکوٰۃ اثاثہ اپنی بیوی کو بیہ کر دے، لیکن اس کا قبضہ نہ  
دے۔ اس میں اول تو اس کا یہ عمل جائز نہیں، اور وہ زکوٰۃ سے فرار اختیار کرنے کی



نیت کی وجہ سے گنہگار ہوگا، اور دوسری طرف چونکہ قبضہ نہ ہونے کی وجہ سے یہ نہی صحیح نہیں ہوا، اس لئے اس سے شرعاً وہ مقصد بھی حاصل نہ ہوگا جس کے لئے اس نے حینہ کرنے کی کوشش کی تھی، چنانچہ وہ مال چونکہ اس کی ملکیت سے نہیں نکلا، اس نے اس پر زکوٰۃ بدستور لازم ہوگی۔ یا مثلاً غیر مصرف زکوٰۃ میں زکوٰۃ کا پیسہ خرچ کرنے کی غرض سے تملیک کا حینہ کیا، لیکن اس کی شرائط پوری نہ آئیں، یعنی زبانی تملیک کر دی، اور قبضہ نہ ہوا، یا تملیک اس خرچ کی کہ متعلقہ شخص نے اپنے آپ کو مالک ہی نہیں سمجھا، بلکہ وہ اپنے آپ کو مجبور سمجھتا رہا تو ایسا کرنا بھی ناجائز ہے، اور اگر کیا جائے تو اس کا اثر بھی شرعاً ظاہر نہیں ہوگا۔

## حیلوں کی دوسری قسم

(۲) حیلوں کی دوسری قسم وہ ہے جس میں حیلہ کرنے والے کو اپنی بدنیتی کا گناہ ہوتا ہے، لیکن اس نے جو حیلہ کیا ہے، اس کا اثر ظاہر ہو جاتا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص زکوٰۃ سے فرار اختیار کرنے کے لئے سانس ٹھہرنے سے پہلے اپنا دل اپنی نبوی کو پہ کر کے قبضہ بھی دیدے، یا اس سے کوئی ایسی چیز خرید لے جس پر زکوٰۃ فرض نہیں ہوتی۔ اس صورت میں اسے زکوٰۃ سے فرار اختیار کرنے کا گناہ ہوگا، لیکن اس کے حیلے کا یہ اثر ظاہر ہو جائے گا کہ زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی، کیونکہ وجوب زکوٰۃ کے وقت وہ مال اس کی ملکیت سے نکل چکا ہے۔

## حیلوں کی تیسری قسم

(۳) تیسری قسم وہ ہے جہاں حیلہ کرنا مکروہ بھی نہیں ہوتا، اور اس حیلے کا شرعی اثر بھی ظاہر ہو جاتا ہے، یعنی جس مقصد کے لئے حیلہ کیا گیا تھا، وہ جائز طور پر حاصل ہو جاتا ہے۔ حضرت ایوب علیہ السلام کو جس حیلے کی تلقین فرمائی گئی، یا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی فتح کے بارے میں جو حیلہ بتایا، وہ بھی تمہارا

تھ۔ اور فقہاء حنفیہ نے مختلف ابواب میں کسی کراہت کے بغیر جو چیزیں ذکر فرمائے ہیں، وہ عموماً اسی قسم میں داخل ہیں۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی صحیح میں جو کتاب الجمل کا ذکر کر کے اس میں حنفیہ پر اعتراضات کی بارش کر دی ہے، اس میں انہوں نے حیلے کی ان تین قسموں کو مد نظر نہیں رکھا، بلکہ ہر قسم کے حیلے پر یہاں تک فرمائی ہے، کہ لاکھ بن حیلوں کو امام بخاری نے ذکر فرمایا ہے، حنفیہ ان سب کو برا نہیں کہتے۔

## ربا سے متعلق حیلے

جو وہ حیلوں کے بارے میں ایک عمومی اور اصولی بحث تھی فقہاء کرام نے ان حیلوں کو جو خاص موضوع بحث بنایا ہے جو ربا سے متعلق ہیں، یعنی جو ربا کی حرمت سے بچنے کے لئے وضع کئے گئے ہیں۔ قاضی خان رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے فتاویٰ میں ایک پوری فصل قائم کی ہے جس میں ربا سے بچنے کے حیلے بتائے ہیں۔ اور اس کا نام رکھا ہے: فصل فیما یبکونہ ہذا اعم الربا۔

اگر ربا سے بچنے کے لئے کوئی ایسا طریقہ اختیار کیا جائے کہ جتنا مالی نفع ربا کے ذریعے حاصل کیا جاتا، اتنا ہی نفع کسی ایسے جائز معاملے کے ذریعے حاصل کر لیا جائے جو محض مصنوعی طور پر وجود میں نہ لایا گیا ہو، بلکہ وہ بذات خود مقصود ہو، اور اس معاملے کی تمام شرعی شرائط بھی پوری کی گئی ہوں، اور اس کے تمام شرعی تقاضوں پر بھی عمل کیا گیا ہو تو اس کو حیلہ کہا جاتا ہے، اور نہ اس کے جواز اور نفع میں کوئی قابل ذکر اختلاف ہے۔ اس کی مثال وہی نفع مؤجل یا مرابحہ مؤجلہ ہے جو بذات خود مقصود ہو، یعنی خریدار واقعی کوئی چیز خریدنا چاہتا ہو، اور بیچنے والا وہی چیز اس کو بیچے، اور ابھاری وجہ سے اس کی قیمت بارہوی قیمت سے زیادہ وصول کرے۔ اس کے جواز پر مفصل بحث پہلے ہو چکی ہے۔ اور اس کو فقہاء نے بھی حیلہ قرار نہیں

دیا، چنانچہ جہاں رہا کے خیلوں کی مختلف صورتیں بیان فرمائی ہیں، وہاں اس قسم کی بیع کو بطور حیلہ ذکر نہیں کیا۔

البتہ اگر رہا سے بچنے کے لئے کوئی معاملہ ایسا کیا جائے جو بذات خود مقصود نہ ہو، لیکن معاملے کو جواز کی حدود میں لانے کی غرض سے مصنوعی طور پر وجود میں لایا گیا ہو، خواہ اس کی شرعی شرائط پوری کر دی گئی ہوں تو اس کے بارے میں ائمہ مجتہدین کے تین واضح موقف نظر آتے ہیں۔ ایک موقف امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا ہے، اور وہ یہ کہ چونکہ یہ معاملہ مصنوعی طور پر وجود میں آیا ہے، اور اصل <sup>مطلوب</sup> نظر رہا کے مقاصد دوسرے طریقے سے حاصل کرنا ہے، اس لئے بیع نظر کی خرابی کی وجہ سے ہم اس معاملے کو جائز نہیں کہیں گے، خواہ بظاہر شرعی شرائط پوری ہی کیوں نہ ہو رہی ہوں۔

اور دوسرا موقف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے جو یہ فرماتے ہیں کہ شریعت نے ہر معاملے کی صحت اور جواز کے لئے الگ الگ احکام عطا فرمائے ہیں، جو معاملہ جائز ہے، وہ جائز ہے، اور جو ناجائز ہے، وہ ناجائز ہے۔ ایک جائز معاملے کو ہم صرف اس وجہ سے ناجائز نہیں کہہ سکتے کہ اس سے ناجائز معاملے کے مقاصد حاصل کرنے مقصود ہیں۔ امام شافعیؒ نے اپنے اس موقف کو کتاب الام میں نہایت زور و شور سے واضح فرمایا ہے۔ علماء حنفیہ کا موقف ابن دہوں کے درمیان ہے، اور وہ یہ کہ اگر وہ مصنوعی معاملہ ایسا ہے کہ اس کا کوئی اثر عملی طور پر بالکل ظاہر نہیں ہو رہا تب تو ہم اسے جائز نہیں کہیں گے، لیکن اگر اس کا کوئی عملی اثر اس طرح ظاہر ہو رہا ہے جو اسے رہا سے ممتاز کر دیتا ہے تو پھر وہ معاملہ جائز ہوگا۔ یہ تین قسم کے موقف بیع عینہ کے معاملے میں پوری طرح واضح ہوئے ہیں۔

چونکہ بعض حضرات نے مزاحمہ مؤجلہ کو بیع عینہ پر بھی قیاس کیا ہے، یا اس کے مشابہ قرار دیا ہے، اور کافی جگہ یہ تاثر دیا ہے کہ امام محمدؒ نے عینہ کے بارے میں جو سخت الفاظ کہے ہیں، وہ مزاحمہ پر بھی صادق آتے ہیں، اس لئے بیع عینہ کی حقیقت

اور اس کے بارے میں فقہاء کرام کے مختلف نظریات پر بھی ایک نظر ڈال لینا مناسب ہوگا، اگرچہ فیر سودی بینکاری میں عینہ پر عمل نہیں ہوتا۔

### بیع عینہ

بیع عینہ اس کو کہتے ہیں کہ زید کو ایک ہزار روپے قرض کی حاجت ہے۔ وہ عمرو سے قرض مانگتا ہے، عمرو قرض دینے پر تو راضی ہے، لیکن ساتھ ہی یہ بھی چاہتا ہے کہ مجھے کچھ نفع حاصل ہو۔ اگر قرض پر نفع طلب کرے تو یہ ربا ہے، اور حرام ہے، اس لئے وہ یہ حیلہ کرتا ہے کہ ایک کپڑا جسکی بازاری قیمت ایک ہزار روپے ہے، زید کو گیارہ سو روپے میں چھ مہینے کے اَدھار پر بیچ دیتا ہے۔ اور پھر فوراً ہی اس سے نقد ایک ہزار روپے میں خرید لیتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس نے دوسری بیع کی نقد قیمت یعنی ایک ہزار روپے زید کو فوراً ادا کر دیے، اور چھ مہینے کے بعد وہ پہلی بیع کی قیمت گیارہ سو روپے وصول کر لے گا، اور اس طرح اسے سو روپے کا نفع حاصل ہو جائے گا۔

یہاں نہ عمرو کچھ اچھٹا چاہتا ہے، نہ زید خریدنا چاہتا ہے، لیکن مصنوعی طور پر یہ بیع اس لئے وجود میں آئی گئی ہے کہ جو نفع عمرو حاصل کرنا چاہتا ہے، وہ بیع کی طرف منسوب ہو جائے، قرض پر نفع نہ شمار ہو، یہی وجہ ہے کہ عمرو دوسرا زید کو بیچ کر فوراً ہی خرید بھی لیتا ہے۔ اس میں یہ بات واضح رہنی چاہئے کہ اگر پہلی بیع میں ہی یہ شرط لگا دی گئی ہو کہ زید وہ کپڑا اسی وقت عمرو کو ایک ہزار روپے میں واپس بیچ دے گا تو یہ معاملہ کسی کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ لیکن اختلاف اس صورت میں ہے جب پہلی بیع کرتے وقت وہ بارہ بیچنے کی کوئی شرط نہ لگائی گئی ہو، لیکن عملاً یہی ہوا کہ زید نے وہ کپڑا واپس عمرو کو ایک ہزار روپے بیچ دیا ہو۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ شخص فریسی کا کردار ہی ہے جو درحقیقت ربا کا مقصد حاصل کرنے کے لئے مصنوعی طور پر یہی گئی ہے،

اس سے وہ ناجائز ہے۔ دوسری طرف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ یہ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں خریداریاں الگ۔ ایک ہیں۔ جب پہلی خریداری کے وقت ایسی کوئی شے نہیں لگائی تھی کہ زید ضرور وہ چیز ضرور کہ ایک ہزار میں بیچے گا تو زید و کانونی طبع پر یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ عمر کو وہ چیز اتنے بیچے، چاہے خود کھائے یا کسی اور کو فروخت کر دے۔ اس کے بعد اگر وہ عمر ان کو بیچ رہا ہے تو یہ ایک رضامندی کا سودا ہے، اس کوئی وجہ نہیں ہے کہ اسے ناجائز کہنا چاہئے۔ امام شافعی نے کتاب الاثر میں بہت تفصیل اور قوت کے ساتھ اس موافقہ کا دفع کیا ہے۔ اس نعم کی آسانی کے لئے یہاں اس کی یہ بحث اور شافعی ہی کے الفاظ میں ترجمے کے بغیر پیش خدمت ہے۔

”قال الشافعی: وأصل ما ذهب إليه من ذهب أبي يونس  
الاجل أنهما روي عن عائشة بنت أبي سلمة سمعت  
عائشة أو سمعت امرأة أبي أنس تروي عن عائشة أن  
امرأة سألتهما عن بيع باعته من زيد بن زرقم بكذا وكذا  
إلى العطاء ثم اشترته منه بأقل من ذلك فقالت لم قالت  
عائشة: ”بئس ما اشتریت وبئس ما ابتعت، أخیری زيد  
ان أرقه أن الله عز وجل قد أبطل جهاده مع رسول الله  
صلی الله علیه وسلم إلا أن يتوب.“ قال الشافعی: قد  
تكون عائشة لو كان هذا ثابتاً عنها غابت عنها بيعا إلى  
العطاء لأنه أجل غير معلوم، وهذا مما لا نجيزه لا أنها  
غابت عليها ما اشترت منه بنقد وقد باعته إلى أجل، ولو  
اختلف بعض أصحاب النبی صلی الله علیه وسلم في  
شيء فقال بعضهم فيه ثبنا وقال بعضهم بخلافه كان  
أصل ما ذهب إليه أنا فاحد بقول الذي معه القياس،

والذی معہ القیاس زید بن أرقم. وجملۃ هذا أنا لا ثبت  
 مثله علی عائشۃ مع أن زید بن أرقم لا یبیع إلا ما یراہ  
 حلالاً ولا یبائع مثله، فلو أن رجلاً باع شیئاً أو ابتاعه  
 نراه نحن محرماً وهو یراه حلالاً لم نزعہم أن الله یحبض  
 من عملہ شیئاً، فإن قال قائل: فمن این القیاس مع قول  
 زید؟ قلت: أرايت البیعة الأولى ألیس قد ثبت بها علیہ  
 الثمن تماماً؟ فإن قال: بلی! قيل: أفرأیت البیعة الثانية  
 أھی الأولى؟ فإن قال: لا، قيل: أفحرام علیہ أن یبیع ماله  
 بنقد وإن كان اشتراه إلى أجل؟ فإن قال: لا إذا باعه من  
 غیره، قيل: فمن حرمه منه؟ فإن قال: كانتہا رجعت إلیہ  
 السلعة، أو اشترى شیئاً دیناً بأقل منه نقداً، قيل: إذا  
 قلت: "كان" لما لیس هو بکائن لم یبیع لأحد أن یقبلہ  
 منك، أرايت لو كانت المسألة بحالہا لكان باعہا  
 بمائة دینار دیناً واشتراہا بمائة أو بمائتین نقداً، فإن  
 قال: جائز، قيل: فلا بد أن تكون أخطأت کان ثم أو  
 ههنا لأنه لا يجوز له أن یشتري منه مائة دینار دیناً  
 بمائتی دینار نقداً، فإن قلت: إنما اشتریت منه السلعة،  
 قيل: فهكذا كان یبغی أن تقول أولاً، ولأ تقول: "كان"  
 لما لیس هو کائن، أرايت البیعة الآخرة بالنقد لو  
 انتقدت ألیس ترد السلعة ویكون الدین ثباتاً کما هو؟  
 فنعلم أن هذه بیعة غیر تلك البیعة. فإن قلت: إنما  
 اتهمته، قلنا: هو أقل تهمة علی ماله منك، فلا تركز

علیه، إن كان خطئا تم تحريم عليه ما أحل الله له لأن الله عز وجل أحل البيع وحرم الربا، وهذا بيع وليس بربا، وقد روى إجازة البيع إلى عطاء عن غير واحد وروى عن غيرهم خلافه، وإنما اخترنا أن لا يباح إليه لأن العطاء قد يتأخر ويتقدم، وإنما الأجل معنونة بأيام موقوتة أو أهلة، وأصلها في القرآن، قال الله عز وجل: "يسألونك عن الأهلة، قل هي مواعيت للناس والحج" وقال تعالى: "واذكروا الله في أيام معدودات" وقال عز وجل: "معدة من أيام أخر"، فقد وقت بالأهلة كما وقت بالمعدة، وليس العطاء عن مواعيت تبارك وتعالى وقد يتأخر الزمان ويتقدم، وليس تتأخر الأهلة أبداً أكثر من يوم، فإذا اشترى الرجل من الرجل السلعة فقبضها وكان التمس إلى أجل فلا بأس أن يتأخرها من الذي اشتراها منه ومن غيره بنقله أقل أو أكثر مما اشتراها به أو يدين كذلك أو عرض من العروض ساوى العرض ما شاء أن يساوى، وليست البيعة الثانية من البيعة الأولى بسبيل، ألا ترى أنه كان للمشتري البيعة الأولى إن كانت أمة أن يصبها أو يهبها أو يعقها أو يبيعها ممن شاء غير بيعه بأقل أو أكثر مما اشتراها به تسيئة، فإذا كان هكذا فمن حرمها على الذي اشتراها؟ وكيف ينوهم أحد، -- وهذا إنما تملكها ملكاً جديداً يضمن فيها لا بالدفانير المتأخرة -- أن هذا كان ثمناً للدفانير

المسأخرة؟ وكيف إن جاز هذا على الذي باعها لا يجوز  
على أحد لو اشتراها؟“

(کتاب الام مع موسوعة الإمام الشافعي رحمه الله تعالى . باب  
بيع الاحال ج: ۶ ص: ۲۰۹ ط: دار قتيبة)

فقہی فقہاء کے بیع عید کے بارے میں (قول ملتے ہیں۔ ایک طرف امام محمد  
رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

”هذا البيع في قلبي كأمنال الجبال ذميم اخترعه أكلة  
الربا“

”اس بیع کا میرے دل پر ایسا بوجھ ہے جیسے پہاڑوں کا، یہ ایک  
مذموم معاملہ ہے جو سود خوروں نے مٹھا ہے۔“

(رد المحتار کتاب الکفالة ج: ۵ ص: ۳۲۵، ۳۲۶ ط: سعید)

امام محمدؒ نے جس عید کے بارے میں یہ تبصرہ فرمایا ہے، اس کی تشریح فتاویٰ  
قاضی خان میں اس طرح فرمائی گئی ہے:

”وحيلة أخرى أن يبيع المقرض من المستقرض سلعة  
بشمن مؤجل ويدفع السلعة إلى المقرض ثم إن  
المستقرض يبيعها من غيره بأقل مما اشترى ثم ذلك  
الغير يبيعها من المقرض بما اشترى... وهذه الحيلة  
هي المعينة التي ذكرها محمد رحمه الله تعالى.“

(الخانبة عمى هامش الهدية ج: ۲ ص: ۲۷۸ ط: رحبندہ)

”یہ بات سے بچنے کا ایک اور حیلہ یہ ہے کہ قرض دیئے والا قرض  
مانگنے والے کو کوئی چیز ادھار قیمت پر بیچ دے، اور وہ چیز اس کو  
دے بھی دے، پھر قرض مانگنے والا وہ چیز کسی تیسرے شخص کو اس



قیمت سے کم میں بیچ دے جس پر اُسے خریدی تھی، پھر وہ تیسرا شخص قرض دینے والے کو بیچ دے... اور یہی وہ حیلہ ہے جو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر فرمایا ہے۔“

دوسری طرف حضرت امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ عین نہ صرف جائز ہے، بلکہ رہا سے اجتناب کی خاطر اسکی بیچ کرنے والے کو ثواب ہوگا۔

”وَعَنْ أَبِي يُونُسَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّهُ قَالَ: الْعَيْنَةُ جَائِزَةٌ مَأْجُورَةٌ“

(المعاني على هامش الهدية ج: ۲ ص: ۲۷۹ ط: رشیدیہ)

اور یہی بات قاضی خان رحمہ اللہ تعالیٰ نے مشایخ بلخ سے نقل فرمائی ہے۔  
فرماتے ہیں:

”وَقَالَ مَشَايِخُ بَلْخ: بَيْعُ الْعَيْنَةِ فِي زَمَانِنَا عَمِيرٌ مِنَ الْبَيْعِ الَّتِي تَجْرَى فِي أَسْوَاقِنَا، وَعَنْ أَبِي يُونُسَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّهُ قَالَ الْعَيْنَةُ جَائِزَةٌ مَأْجُورَةٌ وَقَالَ: أَجْرُهُ لِمَكَانِ الْفَرَارِ مِنَ الْحَرَامِ“

”اور بلخ کے مشایخ نے فرمایا ہے کہ ہمارے زمانے میں بیچ عینہ اُن بہت سی بیروں سے بہتر ہے جو ہمارے بازاروں میں ہو رہی ہیں۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ سے منقول ہے کہ عینہ جائز اور باعثِ ثواب ہے، اور اُس کا اجر حرام سے فرار اختیار کرنے کی بنا پر ہے۔“

بلکہ علامہ حیری رحمۃ اللہ علیہ نے امام ابو حنیفہؒ کا مسلک بھی امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے مطابق ذکر کیا ہے۔ (شرح الاشباہ والنہی فی مخطوطات ۵۵)

بظاہر ان بزرگوں کے موقف میں بعد ائثر قین نظر آتا ہے، لیکن علامہ ابن

الہام رحمت اللہ علیہ کے دونوں میں تطبیق دیتے۔ دوسرے فرمایا ہے کہ مذکورہ وکبراء صورت وہ ہے جسکی تشریح "پانڈرونی" اور جائزہ صورت یہ ہے کہ مذکورہ مثال میں عمرہ دو کپڑاں، زید کو چھ مہینے کے احصار پر کیا رو سو میں بیچ کر فارغ ہو جاتا ہے۔ پھر زید وہ کپڑا عمرہ کی کوثر سے ٹھیکس کرے۔ پھر بازار میں جائز ایک ہزار میں بیچ دیتا ہے جس سے اسے نواری طور پر ہزار سے ایک ہزار روپے مل جاتے ہیں۔ اور پھر مہینے کے بعد وہ کپڑے بی ملے شدہ قیمت کی رو سو روپے خریدا کر دے گا۔ یہ وہ صورت ہے جو مناجاتی اصطلاحات میں قورنی بتاتی ہے، نام ابو یوسف نے اسکو حدیث سے تعبیر کر کے جائز کہا ہے اور یہ امام محمد کے نزدیک بھی جائز ہے۔ کیونکہ جب تک بیچ موٹ کر پہلے پانچ کے پاس نہ آئے، اس کا نام بھینٹ نہیں ہوتا۔ واما ابن الہمام کہتے ہیں:

نشم المذنی بیع فی قننی أن ما یخرجہ المدافع إن فعلت  
صورة یعود فیہا إلیہ ہو أو بعضہ، کعود النوب أو  
الحرب فی الصورة الأولى، وکعود العشرة فی صورة  
إفراض الخمسة عشر، فمکروہ، وإلا فلا کرہ إلا  
خلاف الأولى عسی بعض الاحتمالات کان یحتاج  
المعدیون فیأبوی المسئون أن یقرض بل أن بیع ما  
یساوئ عشرة بخمسة عشر إلی أجل فیشرید المدیون  
ویربعہ فی السوق بعشرة حالة، ولا بأس فی هذا فن  
الأجل فأنلہ فیسط من الثمن، والقرض غیر واجب علیہ  
فانہ بل ہو مذوب، فإن ترکہ بمجرہ رعبۃ عنہ إلی  
زیادۃ الذنب فمکروہ، أو لعارض یعذر بہ، فلا. وإنما  
یعرف ذنک فی حصو صیات الموائد، وما لم ترجع إلیہ  
لعین النبی خرجت منہ لا یسکی بیع العینۃ.

فتح القدیر کتاب الکفالة ج: ۲ ص: ۳۲۳، ۳۲۴ ط: رشیدیہ

”پھر میرے اس میں یہ بات آتی ہے کہ پہلے ایک جو چیز بیچا ہے۔ اگر وہ اس کا کوئی حصہ جیسے پہلی صورت میں کپڑا اور شرم .. لوٹ کر اسی کے پاس آجائے تو یہ بیچ کر دے ہے۔ ورنہ کوئی کر بہت نہیں ہے، البتہ بعض اوقات میں یہ خلاف اولیٰ ہوگا، مثلاً کسی کو قرض لینے کی حاجت ہو، اور جس سے قرض مانگا گیا ہے، وہ قرض دیئے سے انکار کرے۔ اس کے بجائے ایک ایسی چیز جو دینی (درہم) کے برابر ہو، پندرہ سہا اوصار بیچ دے، اور وہ مدیون اسے بازار میں نقد دس (درہم) میں فروخت کر دے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ قیمت وہ ایک حصہ اس مہلت کے مقابلے میں ہے (جو پہلی بیچ میں مدیون کو دی گئی ہے) اور قرض دینے پر حالت میں مذہب نہیں ہے، بلکہ مستحب ہے۔ لہذا اگر کوئی شخص اس مستحب کو معرف دنیا کی زیادتی کی خاطر چھوڑتا ہے تو مکروہ ہے۔ اور اگر کسی عارضی وجہ سے جس میں وہ معذور ہو پھڑکتا ہے تو مکروہ بھی نہیں، اور اس کا پتہ یہ معاملے میں اٹک چلی سکتا ہے۔ اور جب تک بچن ہوئی چیز اس شخص کے پاس واپس نہ آئے، چمکے پاس سے وہ نکلی تھی۔ اس وقت تک اس کا نام عینہ نہیں ہوتا۔“

علامہ شافعی طابع ابن الہمام کی اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”وأقره في البحر والنهر والشمس لئلا يوهو ظاهر وجعله السيد أبو السعود محمل قول أبي يوسف وحمل قول محمد والحديث عن صورة العود.“

”بحر الرائق اور النهر الواقع اور شمس علیہ نے علامہ ابن الہمام

کی اس بات کو برقرار رکھا ہے، اور وہ بالکل ظاہر بات ہے، اور  
 حنفی سید ابوالسعود نے امام ابو یوسفؒ کے قول کو اسی صورت پر  
 محمول کیا ہے، اور امام محمدؒ کے قول کو اس صورت پر محمول کیا ہے  
 جب بیع لوٹ کر پہلے بائع کے پاس چلی جائے۔ "القدر المختار  
 مع رد المحتار کتاب الکفالة ج: ۵ ص: ۴۲۵، ۴۲۶ ط: سعید)

اس سے واضح ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اُس صورت کو جائز قرار  
 نہیں دیا جب وہ شخص وہ کپڑا اوصاف پر زیادہ قیمت دے کر خریدے، اور بائع کو واپس  
 بیچنے کے بجائے اُسے بازار میں نقد بیچ کر پیسے حاصل کرے۔ امام محمدؒ کا یہ موقف  
 کتاب الحجہ کی اُس عبارت سے بھی واضح ہے جو اوپر گزر چکی ہے۔ یہاں بھی  
 زید کا اصل مقصد کپڑا خریدنا نہیں، بلکہ نقد پیسے حاصل کرنا ہے، لیکن اس مقصد کو حاصل  
 کرنے کے لئے اُس نے کپڑے کی خریداری کا طریقہ اس لئے اختیار کیا ہے تاکہ رہا  
 لازم نہ آئے۔ اس لئے یہ ایک حیلہ ہے، لیکن چونکہ اس خریداری کا یہ اثر ظاہر ہو رہا  
 ہے کہ وہ کپڑا واقعی زید کی ملکیت میں آ گیا، اور اُس نے کسی تیسرے شخص کو بیچا، اس  
 لئے یہ حیلہ امام محمدؒ کے نزدیک بھی جائز ہے، اور اگر وہ بائع حرام سے بیچنے کے لئے  
 ایسا کیا گیا ہے تو امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اسے صرف جائز ہی نہیں، موجب اجر قرار  
 دیتے ہیں، اور بعد کے فقہاء حنفیہ کا بھی موقف ہے۔

بہر کیف اگر اسے بیچنے کے لئے جو حیلہ اختیار کئے جاتے ہیں، ان کے  
 بارے میں فقہاء کرامؒ کے یہ تین موقف ہیں۔ نقطہ نظر کا یہ اختلاف بعض اوقات  
 فریقین کے جذباتی لوگوں کی طرف سے ایک دوسرے پر ملامت کا سبب بھی بنا  
 ہے۔ جو حضرات مالکی موقف کے حامی ہیں، انہوں نے شافعی اور حنفی حضرات کو طعن  
 دیا ہے کہ وہ حیلہ جوئی کے حامی ہیں، امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں کتاب الحیل اسی  
 انداز سے لکھی ہے، اور بعض شافعی اور حنفی حضرات نے مالکی موقف پر یہ اعتراض کیا

ہے کہ وہ بدگمانیوں پر مبنی ہے۔ اور اس میں ظاہر کو بے وجہ حرام قرار دیا گیا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ دونوں قسم کے حضرات اپنے پاس مضبوط دلائل رکھتے ہیں، اور ان میں سے کسی کو بھی بطل قرار دے کر مطعون نہیں کیا جاسکتا۔ اس موضوع پر امام شافعی رحمہ اللہ علیہ نے انتہائی متوازن تفصیل فرمائی ہے۔ وہ اثر چہ مانگی ہیں، اور عقد ہرین کا نقطہ نظر حیلوں اور دیوے الاچان کے بارے میں دی ہے جو امام مالک کا ہے، لیکن وہ خود اپنے مسک کے لوگوں کے سامنے شافعی اور حنفی موقف کو بڑی قوت سے بیان کر کے ان سے کہتے ہیں کہ اس موقف کو بھی بے وزن قرار دینا بڑی زیادتی ہے۔ پونکہ ہر شرعی مسئلہ صدر شریعت کے موضوع پر اپنی مقام کے حامل ہیں، اور ان کی یہ بحث بڑی متوازن اور مفید ہے، اس لئے تھمرے لہجے ہونے کے باوجود اس انجی کے الفاظ میں ما: حنفی فرمایئے:

اومن ذلک مسائل بیوع الأجنال: فان فیہا التحیل الی  
 بیع درہم بقدا بدرہمین الی آخر۔ لیکن بعقدین کل  
 واحد مہما مقصود فی نفسه، وان کان الأول فریعة،  
 فالثانی غیر مانع لأن الشارح إذا کان قد أباح لنا  
 الانتفاع بحلب المصالح ودرء المفاسد عینی وجوہ  
 مخصوصہ، فتحری المکلف تنک الوجوہ غیر قادیح،  
 وإلا کان قادیحاً فی جمیع الوجوہ المشروعة، وإذا  
 فرض أن العقد الأول لیس بمقصد العاقد، وإنما  
 مقصودہ لثانی، فالأول إذا أُسْزِلَ مریلة الوسائل،  
 والوسائل مقصودہ شرعاً من حیث ہی وسائل، وهذا  
 مستہ، فان حازت الوسائل من حیث ہی وسائل، فبحر  
 ما نحن فیہ، وإن منع ما نحن فیہ، فلمنع الوسائل علی

الإطلاق، لكنها ليست على الإطلاق ممنوعة إلا  
بدليل، فكذلك هنا لا يمنع إلا بدليل.

بل هنا ما يدل على صحة التوصل في مسألتنا، وصحة  
قصد الشارع إليه في قوله عليه الصلاة والسلام: (يع  
الجمع بالدرهم ثم اتبع بالدرهم جنيهاً)؛ فالقصد ببيع  
الجمع بالدرهم التوصل إلى حصول الجنب بالجمع  
لكن على وجه مباح، ولا فرق في القصد بين حصول  
ذلك مع عاقد واحد وعاقدين، إذ لم يفصل إلى عليه  
الصلاة والسلام.

وقول القائل: إن هذا مبني على قاعدة الفول بالذرائع  
غير مفيد هنا؛ فإن الذرائع على ثلاثة أقسام:

منها: ما يُسَدُّ باتفاق؛ كسب الأصنام مع العلم بأنه مؤذ  
إلى سب الله تعالى، وكسب أبوي الرجل إذا كان مؤذياً  
إلى سب أبوي الساب؛ فإنه عُذٌّ في الحديث سب من  
الساب لأبوي نفسه، وحفر الآبار في طرق المسلمين  
مع العلم بوقوعهم فيها، وإلقاء السم في الأطعمة  
والأشربة التي يعلم تناول المسلمين لها.

ومنها: ما لا يُسَدُّ باتفاق، كما إذا أحب الإنسان أن  
يشترى بطعامه أفضل منه أو أدنى من جنسه؛ فيشترى  
بيع متابعه لموضّل بالثمن إلى مقصوده، بل كسائر  
التجار؛ فإن مقصودها الذي أبيحت له إنما يرجع  
إلى التحيل في بذل دراهم في السلعة ليأخذ أكثر منها.

رہنہا۔ ما هو مختلف فيه ومسائلنا من هذا القسم: فلم يخرج عن حكمه بعد والمنازعة باقية فيه۔

وہذہ جملہ ما ممکن أن يقال فی الاستدلال علی جواز النجس فی المسائل وأدلة الجهة الأخرى مفررة واضحة شهيرة؛ فطالعها فی مواضعها۔ وإنما قصد هنا هذا التقرير الغريب لفلة الإطلاع عليه من كتب أهل: إذ كتب الحنفية كالسعدومة الوجود فی بلاد المغرب وكذلك كتب الشافعية وغيرهم من أهل المذاهب؛ ومع أن اعتياد الاستدلال لمذهب واحد رتباً یکسب الطالب نفوراً وإنكاراً للمذهب غیر مذهبه من غیر اضلاع علی مأخذہ؛ فیورث ذلك خزانة فی الاعتقاد فی الأئمة الذین أجمع الناس علی فضلهم وتقديرهم فی التدين واضطلاعهم بمقاصد الشریع وفهم أغراضه، وقد وجد هذا كثيراً۔“

(الموافقات للعلی کتاب المقاصد القسم الثانی۔ مقاصد المکلف ج ۲ ص ۳۷۸ ۳۹۱ ط: المطبعة الرحمانية بنصر) ”خیلوں کی ایک قسم بیورع الآجال کے مسائل میں جن میں نقد ایک درہم کا اؤھار دو درہموں سے تبادلہ کرنے کے لئے حیلہ کیا جاتا ہے۔ لیکن یہ کام دو مستقل معاملوں کے ذریعے کیا جاتا ہے جن میں سے ہر ایک بذات خود مقصود ہوتا ہے، اگرچہ پہلا نقد (دوسرے کا) ذریعہ بنتا ہے، تو اب دوسرا عقد، نفع نہیں ہے، کیونکہ جب شارع نے ہمارے لئے مصلحتوں کے حصول اور

مقاصد کے نفاذ کا فائدہ حاصل کرنے کو کچھ خاص طریقوں سے مبالغہ قرار دیا ہے تو کسی غلبہ کا ان طریقوں کو تلاش کر کے اختیار کرنا کچھ نقصان دہ نہیں، ورنہ وہ تمام مشروع طریقوں میں نقصان دہ ہوتا۔ اور اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ سپاہ عقد کا قصد مقصود نہیں تھا، اس کا مقصود تو دوسرا عقد تھا تو پہنچا عقد وسائل کے درجے میں تو آ ہی جائے گا اور وسائل بھی وسائل ہونے کی حیثیت سے شریعت میں مقصود ہیں، اور یہ بھی انہی میں سے ہے، لہذا اگر وسائل بحیثیت وسائل جائز ہیں تو جس مسئلے پر ہم غفلت کر رہے ہیں، وہ بھی جائز ہونا چاہئے۔ اور اگر اس کو منع کیا جائے تو سارے وسائل ہی الاطلاق ناجائز ہونے چاہئیں، لیکن واقعہ یہ ہے کہ وسائل علی الاطلاق ناجائز نہیں ہیں، بلکہ ان کے ممنوع ہونے کے لئے کوئی دلیل چاہئے۔ اسی طرح یہاں بھی دلیل کے بغیر انکو ممنوع نہیں کہا جائے گا۔

بلکہ یہاں ہمارے مسئلے میں ایک دلیل ملتی ہے جو ایسے مقدمہ کو سیلہ بنانے کی صحت پر در اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ شارع نے اس کی صحت کا قصد کیا ہے، اور وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ ”جلی کھجوروں کو درہموں سے بیچ دو، پھر درہموں سے حبیب کھجور خرید لو“ اب یہاں جلی کھجوریں کو درہموں سے بیچنے کا مقصد درحقیقت یہی ہے کہ اس بیچ کو جلی کھجوروں کے بدلے حبیب کھجوریں حاصل کی جائیں، لیکن ایک مہارت طریقہ ہے۔ اور جب مقصود یہ ہے تو یہ ہے وہاں عقد ایک شخص سے کئے جائیں، یا دو افراد سے دونوں میں کوئی



فرق نہیں ہے، کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی کوئی تفصیل بیان نہیں فرمائی۔ اور اگر کوئی کہے کہ عدم جواز کا قول سداً ذرائع کے قاعدے پر مبنی ہے تو یہ بات یہاں منید نہیں ہوگی، کیونکہ ذرائع کی تین قسمیں ہوتی ہیں:

ایک قسم وہ ہے جنکا دروازہ بند کرنا با اتفاق ضروری ہے، جیسے بتوں کو گالی دینا جبکہ یہ معلوم ہو کہ اس کے نتیجے میں (مشرکین کی طرف سے) اللہ تعالیٰ کی شان میں گستاخی کی جائے گی۔۔۔۔

دوسری قسم ان ذرائع کی ہے جن کے بارے میں اتفاق ہے کہ ان کا دروازہ بند نہیں کیا جائے گا، جیسے کوئی شخص یہ چاہے کہ میں اپنے غلے سے کوئی بہتر قسم کا غلہ خریدوں یا اس جنس سے ادنیٰ جنس کی کوئی چیز (زیادہ مقدار میں) خریدوں، اور اس غرض سے وہ یہ تدبیر کرے کہ اپنا سامان بیچ کر نقد حاصل کرے، تاکہ اس کے ذریعے اپنا مقصد حاصل کر سکے۔ بلکہ تمام تجارتوں کا حال یہی ہے کہ ان میں انسان کوئی سامان خریدنے کے لئے اپنے پیسے اس غرض سے خرچ کرتا ہے کہ اسے (بیچ کر) زیادہ پیسے حاصل ہوں۔

اور تیسری قسم وہ ہے جس کے بارے میں اختلاف ہے کہ آیا ان ذرائع کا دروازہ بند کیا جائے یا نہیں، اور ہمارا مسئلہ اسی قسم سے تعلق رکھتا ہے، اور اسی میں بحث چل رہی ہے جس سے ابھی ہم فارغ نہیں ہوئے۔

یہ ہے خلاصہ ان دلائل کا جو اس مسئلے میں حیلہ اختیار کرنے کے جواز کی دلیل میں پیش کئے جاسکتے ہیں، جہاں تک دوسری جہت

(یعنی مائک سٹف) کا تعلق ہے، اُس کے دلائل مشہور، طے شدہ اور واضح ہیں، ان کا مطالعہ انہی کے مواقع پر کرنا چاہئے۔ لیکن یہاں ہمارا مقصد استدلال کی اس تقریر کا ذکر کرنا تھا جو (ہمارے ماحول میں) نئی ہے، کیونکہ لوگوں کو اس نقطہ نظر کے کالمین کی کتابوں سے براہ راست اس کا علم نہیں ہو سکا، وجہ یہ ہے کہ بلا مغرب میں حنفیہ کی کتابیں نہ ہونے کے برابر ہیں، اسی طرح شافعیہ وغیرہ دوسرے مذاہب کی کتابوں کا حال ہے، اور چونکہ ایک نئی مذہب کے استدلال کی عادت پڑ جانے سے بعض اوقات طالب علم کے دل میں اپنے مذہب کے سوا دوسرے مذہب کے خلاف اس کے مآخذ کا پورا علم ہوئے بغیر ایک نفرت اور تکبر پیدا ہو جاتی ہے، اور اس سے ان امر کے بارے میں اعتقاد میں شدت پیدا ہو جاتی ہے جن کی فضیلت، تقدم اور مقاصد شریعت سے بھرپور واقفیت پر لوگوں کا اجماع رہا ہے۔“

یہ ہے حیلوں کے بارے میں وہ تفصیل جو فقہاء کرامؒ نے بیان فرمائی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہاء کرامؒ نے کتنی باریک بینی سے تمام باتوں کا تجزیہ کر کے برہنہ کرنا کے مناسب مقام پر رکھا ہے، یہاں نہیں کیا کہ جہاں حیلے کا نام آیا، انہوں نے غصے میں آکر اُس کی نوعیت کو دیکھے بغیر یہ فرما دیا کہ یہ صریح رہا سے بھی زیادہ حرام ہے، بلکہ جن حیوں کو انہوں نے ناجائز کہا ہے، مثلاً عینہ، اُن کے لئے بھی زیادہ تر کرمہ کا لفظ استعمال فرمایا ہے، حرام کا لفظ بھی استعمال نہیں کیا، اور یہ تو کسی نے نہیں کہا کہ وہ رہا سے بھی زیادہ حرام ہے۔

بہر کیف! حیلے کے حیلے کے بارے میں تو رائج یہی ہے کہ وہ مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق ناجائز ہے۔ چنانچہ کم از کم پاکستان و مشرق وسطیٰ کے غیر سہولی

بینکوں میں عید سے کھلے پر بیج کی وجہ سے، (۱) ملائیشیا میں جہاں اکثریت شافعی حضرت کی ہے، بعض بینکوں میں ارکا استمال ناما گیا ہے، لیکن رہا سے بچنے کے لئے جائز میڈل کا استعمال ہر دور میں رہا ہے۔

یہ درست ہے کہ جہاں دوسرے طریقے ممکن ہوں، وہاں کھلے میڈل کو مستقل معمول بنانا کوئی اچھی حکمت عملی نہیں ہے، اسی لئے برطانیہ کے رہائے رہنے والی حکومت نے یہ خطاب کرتے ہوئے بندے نے اس پر تنقید کی ہے کہ وہ وہاں روپے کی سرمایہ کاری میں ایسی حکمت عملی اختیار کرنے جو صرف میڈل پر مبنی ہو، لیکن اس کو یہ مطلب نہیں ہے کہ جن حیلوں کو جائز قرار دیا گیا ہے، انہیں معمول بنانا شرعاً حرام ہے، بالخصوص ان افراد یا گروہوں کے لئے جن کے پاس دوسرے وسائل موجود نہ ہوں، چنانچہ اگر یہ کہا جاتا کہ میڈل کو عادت بنانا نہیں چاہئے تو اس میں کوئی بات قابل اعتراض نہیں تھی، لیکن فرمایا یہ علم ہے کہ جائز حیلوں کو بھی معمول بنانا ناجائز ہے۔ سوال یہ ہے کہ ایک ایسا حید جسے فقہاء نے جائز کہا ہو، اگر اسے معمول بنانا شرعاً ناجائز ہے تو اس کی کیا حد ہوگی؟ باغاطہ دیگر تقنی مرتبہ وہ معاملہ کرنا جائز اور تقنی مرتبہ ناجائز کہنا؟ جن فقہاء کرام نے حیلوں پر بحث کی ہے، اور جن کی کچھ عبارتیں درج تھیں، ان میں سے کسی نے حلال کے لئے یہ شرط نہیں لکھی کہ وہ حیلوں کو بطور معمول استعمال کرنا حرام ہے، اور سود سے زیادہ حرام ہے۔

بعض حضرات نے جائز میڈل کو بھی معمول بنانے کے عدم حوالہ پر استدلال کرتے ہوئے حضرت شردہن اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی ایک عبارت سے استنباط کر کے نقل فرمائی ہے، اور اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ حیل کو مبادی بنانا ممنوع ہے۔ جو عبارت نقل فرمائی گئی ہے، وہ یہ ہے:

”واعلم ان مثل هذا الحکم بما يرد به ألا يجزى

الربو به وألا يعتاد تكسب ذلك الناس لا ألا يفعل

شی، منہ اصلاً ولذلك قال عليه الصلاة والسلام

لبلال: بيع التمر بيع آخر ثم اشتر به.

لیکن ایسا لگتا ہے کہ اس عبارت میں چونکہ یہ فرمایا گیا تھا کہ: ”اس تمم کا نشانہ یہ ہے کہ اُس کو عادت نہ بنایا جائے“ اس لئے اسے یہ غور فرمائے بغیر اسے نقل کر دیا گیا کہ ”هذا الحكم“ کا اشارہ کس حکم کی طرف ہے؟ اور عبارت کا پورا نشانہ کیا ہے؟ دراصل حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے یہ کتاب یعنی حجۃ اللہ الیہ شریٰ احکام کی حکمتیں بیان کرنے کے لئے لکھی ہے۔ اس عبارت سے پہلے وہ رہا فضل کی حرمت کی حکمت یہ بیان فرما رہے ہیں کہ ایک ہی چٹن کی چیز میں جید اور دبی (عمدہ اور ہلکی قسم) کی تفریق کر کے ہمیشہ عمدہ چیز کو استعمال کرنے کی فکر و حقیقت ترقی اور عیاشی کی علامت ہے، اس لئے شریعت نے ان اجناس (گندم، جو، کھجور وغیرہ) میں جید اور دبی کا فرق ختم کرتے ہوئے یہ حکم دیا ہے کہ ان اجناس کو آپس میں بیچے تو بہ اور مرار بیچے، تاکہ شریعت کا یہ مزاج ظاہر ہو کہ ہمیشہ عمدہ چیزیں استعمال کرنے کی فکر پسندیدہ نہیں ہے۔ لیکن یہ حکم اس لئے دیا گیا ہے کہ اوقات ہر وقت عمدہ چیزوں ہی کی فکر میں نہ پڑ رہے، اور ان کی عادت نہ ڈالے، لیکن یہ مقصد بھی نہیں ہے کہ عمدہ چیزوں کا استعمال بالکل ناجائز قرار دیدیا جائے، چنانچہ اگر کسی جائز طریقہ سے عمدہ چیز حاصل کرنی جائے تو اسے نہ دھوکے قرار دیا گیا، جیسا کہ حضور اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلالؓ سے فرمایا کہ تم درجے کی کھجور کو درابم سے بیچ کر ان درابم سے اعلیٰ درجے کی کھجور خرید لو۔ تاہم چونکہ اس زمانے میں درابم سے خریداری کا وہ اسانہ کم تھا، اور لوگ اجناس ہی کے ذریعے خرید و بیع کرتے تھے، اس لئے عمدہ اجناس کی خریداری پر فی الواقعہ روک مانع ہو گئی۔ حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی پوری عبارت پڑھنے سے یہ مطلب بالکل واضح طور پر سمجھ میں آ سکتا ہے، ملاحظہ فرمائیے:

”والشأنی: رب الفضل، والاصل فی الحدیث

المستفيض ((الذهب بالذهب والقضة بالقضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل و سواء بمواء يدايد فياذا اختلفت هذه الأصناف فيبهر وكيف شتم إذا كان يدايد)) وهو مسمى بر باتغليظاً وتشبيهاً له بانثربا الحقيقى على حد قوله عليه السلام ((المنجم كاهن)) وبه يفهم معنى قوله صلى الله عليه وسلم ((لا ربا إلا فى النسب)) ثم كثر فى الشرع استعمال الربا فى هذا المعنى حتى صار حقيقة شرعية فيه أيضاً. والله أعلم

وسر التحريم أن الله تعالى يكره الرفاهية البالغة كالحرير والارتفاقات المخرجة إلى الإمعان فى طلب الدنيا كآنية الذهب والفضة وحلى غير مقصع من الذهب وكالسوار والخلخال والطوق، والتدليق فى المعيشة والتعمق فيها، لأن ذلك مراد لهم فى أسفل السفلين صارف لأفكارهم إلى ألوان مظلمة، وحقيقة الرفاهية طلب الجيد من كل ارتفاق والإعراض عن رقبته والرفاهية البالغة اعتبار الجودة والردانة فى الجنس الواحد.

وتفصيل ذلك أنه لا بد من التعيش بقوت قاع من الأقوات والتمسك بمنفذ عام من النقود، والحاجة إلى الأقوات جميعها واحدة، والحاجة إلى النقود جميعها واحدة، ومبادلة إحدى القبيلتين - لأخرى من أصول

الارتفاقات التي لا بد للناس منها ولا ضرورة في  
مبادلة شيء بشيء يكفي كتابته، ومع ذلك فواجب  
اختلاف أمر جنهم وعاداتهم أن تتفاوت مراتبهم في  
التعیش، وهو قوله تعالى ﴿نحن قسمنا بينهم معيشتهم  
في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات  
ليخذ بعضهم بعضا سخريا﴾ فيكون منهم من يأكل  
الأرز والسمطة ومنهم من يأكل الشعير والذرة ويكون  
منهم من يتحلّى بالفضة.

وأما تميز الناس فيما بينهم بأقسام الأرز والسمطة مثلا  
واعتبار فضل بعضها على بعض وكذلك اعتبار  
الصناعات الدقيقة في الذهب وطبقات عياره فمن عادة  
المسرفين والأعاجم والإمعان في ذلك تعقّق في  
الدنيا، فالمصنعة حاکمة بسدّ هذا الباب، وتفظّن  
الفقهاء أن الربا المحرم يجري في غير الأعيان الستة  
المنصوص عليها، وأن الحكم منعذ منها إلى كل ملحق  
بشيء منها، ثم اختلفوا في العلة (إلى قوله ...) وأعظم  
أن مثل هذا الحكم إنما يردّه ألا يجري الرسم به وألا  
باعتاد تكسب ذلك الناس لا ألا يفعل شيء منه أصلا  
ولذلك قال عليه الصلاة والسلام لبلال ((بيع التمر  
بيع آخر ثم اشتر به)).

(حجۃ اللہ البالغہ ج ۴ ص ۲۸۳ إلى ۲۸۷ ط: قدیمی)

ما نظر فرمائیے کہ اس عبارت کا زیر نظر مسکے سے کیا تعلق ہے؟ لیکن صرف

یہ بات دیکھ کر کہ شاہ صاحب نے کسی چیز کی عادت ڈالنے سے بچانے کو حکم کی حکمت قرار دی ہے، ایک بامثل عبارت سیاق سے اٹک کر کے نقل فرمادی گئی ہے، اور اس بات پر غور نہیں فرمایا گیا کہ یہاں حیلوں کو معمول بنانے کے مسئلے کا ذکر ہی نہیں ہے، بلکہ اجناس کے باہم تبادلے میں کمی زیادتی کا ذکر ہے کہ چونکہ اسکو عادت بنانا شریعت کو پسند نہیں ہے، اس لئے اسکو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔

یہاں یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہئے کہ جتہ اللہ الیاف حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے احکام شریعہ کی حکمتیں بیان کرنے کے لئے لکھی ہے، اور حکمتوں کا معاملہ یہ ہے کہ اول تو جو حکمتیں قرآن و سنت میں مخصوص نہیں ہیں، ان کے بیان میں آراء مختلف ہو سکتی ہیں، دوسرے حکمتوں پر احکام کا دار و مدار ہرگز نہیں ہوتا۔ چنانچہ خود حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب کے مقدمے میں اس کی تصریح فرمادی ہے۔ ارشاد ہے:

”نعم کما أوجبت السنة هذه وانعقد عليها الإجماع فقد أوجبت أيضا أن نرول القضاء بالإيجاب والتحريم سبب عظیم فی نفسه مع قطع النظر عن تلك المصالح لإثابة المطيع وعقاب العاصي... وأوجبت أيضا أنه لا يحل أن يتوقف في امتثال أحكام الشروع إذا صحت بها الرواية على معرفة تلك المصالح.“

(حجة الله البالغة ج ۱ ص ۳۲ و ۳۳)

”ہاں! سنت نے جس طرح یہ بات واجب کی ہے، اور اس پر اجماع منعقد ہو چکا ہے، اسی طرح یہ بات بھی واجب کی ہے کہ کسی چیز کے مباح یا حرام ہونے کا فیصلہ آجانا معرلے سے قطع نظر بذات خود فرمان بردار کو ثواب اور نافرمان کو عذاب دینے کا

جب ہوتا ہے اسی طرح یہ بات بھی واجب کی ہے کہ جب شریعت کے احکام صحیح روایت سے ثابت ہو جائیں تو ان کو ان مصالح کی معرفت پر موقوف کر دینا حلال نہیں ہے۔“  
 ورنہ اگر حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ حکمتوں کو احکام کا دار و مدار قرار دیا جائے تو اسی ربا کی بحث میں حضرت نے سود کی حرمت کی حکمت مندرجہ ذیل الفاظ میں بیان فرمائی ہے :

”و كذلك الربا، وهو القرض على أن يؤدى اليه أكثر أو أفضل مما أخذ سحت باطل فإن عامة المقترضين بهذا السرع هم المسفالمس المضطرون، وكثيرا ما لا يجعلون الوفاء عند الأجل فيصير أضعافا مضاعفة لا يمكن التخصص منه أبدا.“ (ابن ج ۲ ص ۲۸۳)

”اسی طرح ربا کا معاملہ ہے جسکی حقیقت یہ ہے کہ اُس میں اس شرط پر قرض دیا جاتا ہے کہ مقروض اُس سے زیادہ یا اُس سے بہتر ادائیگی کرے یہ حرام اور باطل ہے، کیونکہ اس طرح کا قرض لینے والے عام طور پر مفلس مجبور لوگ ہوتے ہیں، اور بکثرت دینا ہوتا ہے کہ میعاد ادائیگی کے وقت ان کے پاس پوری رقم دینے کو نہیں ہوتی، اس طرح وہ سود دوگنا چوگنا ہو جاتا ہے۔“

ظاہر ہے کہ اس عبارت کی وجہ سے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ قرض لینے والا اگر دولت مند ہو، اور میعاد کے وقت ادائیگی کی طاقت رکھتا ہو تو اُس سے سود وصول کرنا جائز ہے۔ لہذا حکمتوں کے بیان میں کسی اشارے سے کوئی فقہی مسئلہ مستنبط کرنا اصول کے خلاف ہے۔



خلاصہ یہ ہے کہ جس منی کو نقد و کرامت نے جائز قرار دیا ہے، اسے دوسرے ذرائع کی موجودگی میں عام معمول بنانا مستحسن تو نہیں ہے، لیکن اسے حرام کہنا بھی غلط ہے، بالخصوص اُن افراد و اداروں کے لئے جن کے پاس دوسرے وسائل موجود نہ ہوں۔ چنانچہ اکثر انجینیئرز اور تھلیک کے منی ہی پر چل رہے ہیں، لیکن اگر یہ حیلہ تمام ضروری شرائط کے ساتھ اختیار کیا جائے تو یہ کسی نے نہیں کہا کہ وہ معمول بنانے کی وجہ سے ناجائز ہو گیا ہے۔ پھر جامعہ العلوم الاسلامیہ، بخاری، ابن کثیر کے دارالافتاء کا وولنٹی ہیم ہالک شروع میں نقل کر کے آئے ہیں جس میں ایک ایسے منی کو معمول بنانے کی تجویز پیش کی گئی ہے جسے کم از کم الفاظ میں مشکوک ہی کہا جاسکتا ہے، ورنہ اس میں زیادہ تر احتمالات عدم جواز ہی کے نکلنے ہیں۔

اسی طرح ہندوستان میں مسلمانوں کو قرض کی سہولت فراہم کر کے لئے کچھ ادارے قائم کرنے کی کوشش کی گئی۔ انہی میں سے ایک تجویز اکابر کے سامنے آئی۔ یہ تجویز اور اس کے بارے میں ماضی قریب کے اکابر، دیوبند کا ایک فکری ماہر فرمایا۔ کہ یہ اتفاق میں ہے:

”سوائے اگر ایسی کمپنی قائم ہو جس کا مقصد یہ ہو کہ مسلمانوں کی اقتصادی حالت کو درست رکھے، اور مہاجروں کے غلط سے محفوظ رکھے اور اس مقصد سے مسلمانوں کو بلا سودی قرض دے اور اس کے حسب ذیل اصول مقرر کرے:

(۱) یہ کمپنی ایک کاغذ تیار کرتی ہے جسکی قیمت مقدار قرض کے اعتبار سے مختلف ہوگی، مثلاً دس روپے کے لئے ۶ (آٹھ) روپے، بچیس روپے کے لئے ۸ (آٹھ) روپے، سو روپے کے لئے ۱۰ (بیس) روپے، علی ہذا القیاس۔ جس طرح سرکاری سٹامپ کاغذ پر حقیقت لکھا جاتا ہے، اگرچہ پلاسٹک ہیوں نہ ہو۔

(۲) جو شخص اس کمپنی سے یہ کاغذ خرید لیا اس کو یہ پتلی اس کے حسبِ پادش دینی۔

(۳) یہ کمپنی پنا ایک مکمل (رجسٹرڈ) مقرر کرتی ہے جس سے ہاں اس وثیقہ کی رجسٹری ہوگی۔ اور رجسٹری کرانے کی ایک قلیل رقم مشروطن کو رجسٹرار کے ہاں داخل کرنی ہوگی، تاکہ رجسٹرار کے دفتر کا خرچ اس سے چل سکے۔

(۴) یہ کمپنی اپنا ضابطہ یہ بھی مقرر کرتی ہے کہ سال بھر سے زیادہ مدت قرض نہیں ہے، اس کے بعد اگر کوئی مدین قرض کو اپنے ذمہ رکھنا چاہتا ہو تو یہ جدید قرض سمجھا جائے گا اور اس کو نمبر (۱) اور نمبر (۲) کے مطابق عمل کرنا ہوگا۔ (یعنی دوبارہ کاغذ خریدنے سے ہونگے)

تو اب سوال یہ ہے کہ اس کمپنی کا ان ضوابط کے ساتھ قائم کرنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ اور یہ مواخذہ درست ہے یا نہیں؟ بیوقوفانِ استغنی (مولانا) عبدالمحمد رحمہانی (مولفیر)

(جواب از مولوی سہول عثمانی) کمپنی مذکورہ بالا مسلمانوں کے لئے بہت مفید ہے، اور اس میں شرعاً کوئی نراہی نہیں، اور یہ معاملہ بھی شرعاً جائز ہے، درتسلیں کا کاغذ مذکورہ بالا کو بیع کر کے قرض لینا "بیع حو سفعة" ہے "قرض جو مسفعة" نہیں ہے۔ جیسا کہ شامی جلد ۴ ص ۱۹۵ میں ہے: "فإن تقدم البيع فإن باع المطلوب معه المعاملة من الطالب ثوباً قيمته عشرون ديناراً بأربعين ديناراً ثم أقترضه سبعمائة ديناراً أخرى حتى صار له شيء

”استغفرہ فی مائۃ دینار وحصل فللمستقرض ثمانون دینارا ذکر الخصاف أنه جائز۔۔۔ وهذا مذهب محمد بن سلمة إمام (إلى أن قال) وكان شمس الأئمة الحلواني يفتي بقول الخصاف وابن سلمة ويقول: هذا ليس بقرض جزئ منفعة بل هذا بيع جو منفعة وهو القرض۔“  
انتہی مختصراً۔

محمد سہول عثمانی، پرنسپل مدرسہ شمس الہدی پٹنہ ۱۳ رجب الاذیل ۱۳۴۵ھ (واضح رہے کہ حضرت مولانا محمد سہول عثمانی صاحب رحمۃ اللہ علیہ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کے قریبی شاگردوں میں سے تھے۔)

الکبیر صیب۔ محمد عثمان غنی غفرلہ، ناظم امارت شریعہ صوبہ بہار  
وزیر پھلواری شریف پٹنہ ۲۶-۳-۱۳۵۵ھ

امساب من آجاب۔ سید محمد قاسم رحمانی  
اس فتوے پر شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد صاحب مدنی رحمۃ اللہ علیہ نے ان الفاظ کے ساتھ تصدیق فرمائی ہے:

”یہ آئینی اس طرح پر جائز ہے اور جہاں تک میں سمجھ سکتا ہوں اس میں کوئی محذور شرعی نہیں ہے، اس لئے اس طرح مسلمانوں کی خبر گیری کرنے میں بہت زیادہ ثواب کی امید ہے۔  
واللہ اعلم۔ حسین احمد (جانشین شیخ الہند)

اور آگرہ کے مفتی ثار احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر یہ اضافہ فرمایا ہے:

”صورت مسئلہ میں مسلمانوں کی یہودی کے خیال سے کمیٹی گانا جس کو دوسرے لشکروں میں مجلس بھی کہہ سکتے ہیں، فعل محمود ہے۔“

اس میں عدم جواز کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی، کمپنی کا کوئی کاغذ قیمت سے فروخت کرنا اس میں بھی کوئی حرج نہیں۔ تجارت کاغذ ایک لاکھ میں فروخت کیا جاسکتا ہے۔ فتح القدیر میں ہے: ”ولو باع كاعدة بالغ ويجوز ولا يكره“ قرآن میں ہے ”ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض مسمع“ کاغذ پر مال کی تعریف صادق آتی ہے۔ بحر الرائق میں ہے ”ما يميل إليه الطبع ويمكن ادخاره“ کاغذ پر یہ تعریف صادق آتی ہے۔ کمپنی اگر کچھ ضوابط اپنی بقا و مضبوطی کے لئے بنائے تو جو قولہ شریعت کے خلاف نہ ہوں سب جائز ہیں۔ واللہ اعلم۔ ثار احمد عفا اللہ عنہ۔ مفتی آکرہ جامع مسجد ۶ نومبر ۱۹۴۵ء۔ جمعہ۔“

اور حضرت مولانا ثناء اللہ امرتسری صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر تحریر فرمایا کہ:

”بجزم“ إنما الاعمال باليات“ نیک معنی ہے۔ لہذا جائز ہے۔ مفتی ابوالوفاء ثناء اللہ عفا اللہ عنہ۔ امرتسر۔“

البتہ دھرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے یہ احتیاط فرمائی کہ اس کاغذ کی خریداری اور رجسٹراری فیس کو صرف دفتری اخراجات تک محدود رکھنے اور جو رقم اس سے بچ جائے، اسے صدق کرنے کا مشورہ دیا۔ لیکن وہ بھی اس لئے کہ یہ کمپنی لوگوں کے چندے سے قائم کی جائے گی۔ چنانچہ فرمایا کہ:

”بوالمرق: اس کمپنی کا سرمایہ غالباً چند سے حاصل کیا جائے گا، پس اس کے کاغذوں کی قیمت کا منافع اور رجسٹراری فیس کا بچا ہوا اور روپیہ اگر محض دفتری کاروبار کو چلانے کے لئے رکھ

جائے، اور مالکان سرمایہ کو ملکہ برہمنی تقسیم نہ کی جائے، نہ ان کو روئے تو عدالت و حسب کرنے کا حق، یا جائے، اور فاضل منافع کو کسی وقت بھی مالکان سرمایہ کا حق قرار نہ دیا جائے، بلکہ بصورت کسبئی کا کاروبار ختم کرنے کے لیے منافع کو ملکہ برہمنی تقسیم کر دینے کا قاعدہ مقرب کر دیا جائے، اور کوئی صورت اس میں شک نہیں، انتظام باقرض کی نہ ہو تو اس میں ضرر کتنا نہیں محسوس ہوتا۔  
واللہ اعلم۔ محمد کثیبت، مدرسہ امینیہ، دہلی۔

(انکسپٹ وکس ج ۸ ص ۱۳۰، ۱۳۱)

ظاہر ہے کہ قرض دینے کے لئے صرف ایک کاغذ کی قیامت وصول کرنا جو اس کی مالیت سے زائد ہو، اور اس قیمت کو قرض کی مقدار کے ساتھ یا حدانا، اور اس بھر گندہ بننے کے بعد بھی اگر قرض ادا نہ ہوتا، وہاں اس کاغذ کی خریداری کو ملکہ برہمنی قرار دینا یہ سب جیل ہی تھے، لیکن ان بزاروں نے ان چیزوں کو نہ صرف جائز سمجھا، بلکہ اس کسبئی کا مستقل طریق کار قرار دے کر حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بھی فرمایا کہ اس میں مسلمانوں کی خریداری کی وجہ سے ثواب کی امید ہے۔ چنانچہ اسی بنیاد پر بعد میں مسلم فقہ قائم ہوا، وہیں بھی یہ سوال اٹھا کہ کاغذ کی ایسی خرید و فروخت کا کیا حکم ہے؟ بعض علماء نے اس پر اعتراض کیا کہ یہ طریقہ شرعاً جائز نہیں ہے، اور مانیا کر حیلہ ہے۔ اس کے جواب میں حضرت مولانا مفتی محمد حسن گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے تحریر فرمایا:

”مفتواً مایہ میں احکام قدسین کو کچھ زیادتی حاصل ہو جائے، اگرچہ مصلحت ہی میں ہو، اس میں بھی رد و صواب میں کوئی شک نہ ہو۔ زیادتی حرام ہوتی ہے، اور کبھی جاہل۔ حضرت امی باہر مصلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اخی قمر کی کھجوریں لاکھیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا: ”یادہاں کی سب کھجوریں دیکھیں ہی

ہوتی ہیں؟ ” عرض کیا: ” نہیں، دو صاع یہ معمولی کھجوریں دے کر ایک صاع اسی کھجوریں لی جاتی ہیں۔ ” ارشاد فرمایا: ” ارے یہ تو سود ہے۔ ”

حدیث مشہور میں چھ چیزوں کو فرمایا گیا: مَذَلًا بِمِثْلِ يَدَا بَيْدٍ وَالْفَصْلَ دَسُوا۔ ان میں کھجوریں بھی ہیں، پھر اس کی ترکیب بیان فرمائی کہ اعلیٰ کھجور روپے کے عوض میں خرید لو، مثلاً ایک روپیہ کی ایک صاع اور وہ پھر بائع اس روپے کے عوض تم سے دو صاع معمولی کھجور لے لے۔ حال تو یہی رہا، ادھر ایک صاع بدھرو دو صاع جس کی ممانعت ہے، لیکن ایک صاع دو صاع کا بدھرو راست معاملہ نہیں کیا گیا، بلکہ دونوں صرف کھجوریں روپے سے خریدی گئیں۔

حضرت امام بخاریؒ نے ” کتاب الخيل ” میں ” قسان بعض الفاس ” فرما کر متعدد اعتراضات کئے ہیں، انہوں نے صرف مکمل کو دیکھا، لیکن یہ غور نہیں فرمایا کہ درمیان میں کوئی حائل بھی ہے۔ بیع کی قیمت عائدین کی رضامندی پر ہے، جو کچھ طے ہو جائے۔ ایک چادر حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غائب سترائیں اونٹوں میں خریدی تھیں۔

اگر کوئی فرما یا جماعت سود سے بچنے کی نیت کرے اور اس کا اظہار بھی کر دے تو اس کے اظہار رائے کے خلاف رائے قائم کرنے کا کسی کو کیا حق ہے؟ ہلا شققت قلبہ؟ حدیث پاک میں ہے: ” لكل امرئ ما نوى ” فقہ میں ہے: ” الا مود بمقاصدها ” اس لئے سود حاصل کرنے کے لئے کوئی حیلہ اور

تدبیر اختیار کرنا منوں ہے، اور سود سے بچنے کے لئے تدبیر اختیار کرنا درست ہے۔ نماز جیسی عبادت بلکہ اہم العبادات بھی نیت صحیح نہ ہونے کی وجہ سے منہ پر پھینک کر مار دی جاتی ہے، اور اس کا ثمرہ واپس ملتا ہے۔ "فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ" آیت۔ حیرت بھی قابل قبول نہیں ہوتی۔ جو شخص سود سے بچنا چاہتا ہے وہ ناجور ہے، جب دو معاتے ہوں، ایک قرض کا جس کا تعلق روپے وربن سے ہے، دوسرا بیع کا جس کا تعلق کاغذ، فارم سے ہے۔ اور دونوں شرعاً درست ہوں تو مجموعہ کو بھی درست کہنے کی گنجائش ہے، جیسا کہ حضرت القدس مولانا قسطلانیؒ نے حوادث اللہ وئی میں صفحہ ۳۸۵ پر ایک سوال کے جواب میں ارشاد فرمایا ہے۔

(الجواب) من آرڈر مرکب ہے دو معاملہ سے: ایک قرض جو اصل رقم سے متعلق ہے، دوسرا اجارہ جو قارم پر لکھتے اور روانہ کرنے پر عام فیس کے لی جاتی ہے، اور دونوں معاملے جائز ہیں، پس دونوں کا مجموعہ بھی جائز ہے۔ اور چونکہ اس میں اتنا عام ہے اس لئے یہ تاویل کر کے جواز کا فتویٰ مناسب ہے۔ فقہ شوافع ص ۳۳۵

اگر صفحہ فی صفحہ کا اطلاق ہو تو من آرڈر میں بھی ہے۔ پس فقہ سے روپیہ بنے ہیں دو معاتے ہیں۔ ایک رہن بالقرض یا قرض بالرهن، اس کا تعلق روپے سے ہے، اور دینی، مرہون زیور وغیرہ سے ہے۔ دوسرا معاملہ بیع ہے، اس کا تعلق کاغذ، قارم معاملہ نامہ سے ہے، دونوں معاملے الگ الگ درست ہیں، پس مجموعہ بھی درست ہے۔

مندی یہ بات کہ فارم کی قیمت زیادہ ہے، سو بعض کی اپنی ایسی مالیت کے اختیار سے گو کم قیمت ہو، مگر کسی صحت خاصہ کی وجہ سے اس کی قیمت بڑھ جاتی ہے۔ سرکاری اسٹامپ مختلف قیمتوں کے ہوتے ہیں۔ خود اتنی مالیت کے نہیں مگر ان کے ذریعہ عداوتی کارروائی کی جاتی ہے۔ اسلئے ان کی قیمت زیادہ ہے۔ ایسے ہی یہ فارم چاہے کتنا ہی کم قیمت کہیں، مگر اس کے ذریعہ قرض و رہن کا معاملہ سہل و آسان ہو جاتا ہے، اسلئے مگر زیادہ قیمت ہو تو کوئی الجھن نہیں۔

عنقریب تھانوی نے مٹی آرڈر کے جواز کی دوسری وجہ اقتدار عام بھی بیان فرمائی ہے مگر اول تو وہ پہلی علت کی وجہ سے چڑھ کر چکے ہیں، یعنی دو معاملے الگ الگ، دوسرے یہ کہ اقتدار عام حرام کو حلال کرنے میں مؤثر نہیں۔ اس سے معلوم ہو کہ یہ اقتدار عام درجہ صحت میں نہیں بلکہ موقع تسلط میں ہے۔ اصل صحت وہی ہے کہ دو معاملے الگ الگ ہیں۔“

(فتاویٰ محمودیہ ج ۱۰ ص ۲۲۲ تا ۲۲۴، رقم ۶۷)

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ رہائے مہجے کیسے اگر کوئی جائز حیدر کیا جائے تو فاسلو فہما، حنفیہ نے بالکل چڑھ کر رو دیا ہے۔ غیر سودی بینکاری میں کوئی ایسا حیدر نہیں دیتا جسے حیدر کہا جاسکے، یہاں تک کہ قلب الدین کے جو حیلے اور صراحتہ امام ابوحنیفہؒ اور احمدؒ سے منقول ہیں، انہیں بھی غیر سودی بینکاری میں استعمال نہیں کیا جاتا۔ جو حیلے اختیار کئے گئے ہیں، وہ سب شرعی جواز کی حدود میں دوسری اختیار کئے گئے ہیں، اور انہیں مہاجر قرار دینا فقہ، کراہم کی مذکور، ہلا تصریحات کی روشنی میں درست نہیں ہے۔



## مراجمہ کا عملی طریق کار

مذکورہ بالا بحث سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مراجمہ مؤجد جس میں بائع اور مشتری دونوں کا مقصد واقعی خرید و فروخت ہو، اپنی اصل کے اعتبار سے کوئی منہ نہیں ہے، بلکہ بیع کی ایک مستقل قسم ہے جس کے جواز پر جمہور فقہاء امت متفق رہے ہیں۔

البتہ غیر سودی بینکوں کے کاروبار میں وہ دیکھنے میں جو ایک منہ نظر آتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ بینک کے پاس اپنے گودام میں کوئی مال نہیں ہوتا، اور وہ کسی ایک چیز کی تجارت کرتا ہے، بلکہ اس کے پاس مختلف اشیاء کے خرید و آتے ہیں، اور جس چیز کا خرید و آتا ہے، بینک وہی چیز خرید کر اس کو بیچ دیتا ہے، اور اس خرید و آتی کے لئے بھی اسی شخص کو اپنا وکیل بنا دیتا ہے، اور وہ جائز سے وہ چیز بینک کے لئے خریدتا ہے، پھر بینک سے اودھار خرید لیتا ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ کیا ان دو دفعوں سے اس معاملے کو ایک ناجائز حیلہ کہا جاسکتا ہے؟

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ بینک کے پاس کوئی سامان موجود نہیں ہوتا، بلکہ اس کے پاس جس چیز کا کابک آتا ہے، اسے خرید کر گاہک کو بیچتا ہے، کھار ہے کہ اگر خرید کر اپنی ملکیت اور ضمان میں لائے بیچے تو اس پر کوئی فقہی اشکال نہیں ہو سکتا۔ میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے دیوبند میں یہی سوال پوچھا کیا تھا۔ یہ سوال اور جواب درج ذیل ہے:

”سوال (۴۵) موجودہ وقت میں تجارت کا عام طور پر یہ قاعدہ

ہو رہا ہے کہ نوک اپنے کو تاجر بتلاتے ہیں، اور کسی کی چیز کی

تجارت بھی کر لیتے ہیں۔ لیکن ہر قدر دوکان وغیرہ نہیں رکھتے۔ جب کوئی فرمائش کسی شخص کی آتی ہے تو بازار سے مال خرید کر اس پر اپنا نفع کاٹ کر اسے خریدار کو بھیجتے دیتے ہیں۔ کیا یہ منافع جائز ہے؟

(المیو ب) اگر اس میں کوئی بھوکہ نہ کیا جائے اور یہ نہ کہا جائے کہ یہاں کے بازار کا یہی نرخ ہے تو منافع جائز ہے۔ بہت زیادہ نفع اس پر لگ کر بہت گراں فروخت کرنا مرزیت کے خلاف ہے۔ اس لئے اچھا نہیں۔ اور قادی ہذا یہ میں بعض ائمہ حنفیہ سے زیادہ گراں فروخت کرنے کی کراہت نقل کی ہے۔“  
(امداد المستعین ص: ۸۴۰)

## وکالت کا مسئلہ

اب یہ دیکھنا ہے کہ خریداری کو اپنے لئے خریداری کا وکیل بنانے کی کیا حیثیت ہے؟

یہاں پہلی بات تو یہ واضح کرنا مناسب ہے کہ گاہک ہی وکیل بنانے کا طریقہ کار۔ پیشہ و اختیار نہیں کیا جاتا، بہت سی صورتوں میں بینک براہ راست خریداری کر کے گاہک کو پہنچاتا ہے، اور غیر سودی بینکوں کے شریعہ بورڈز بحث اپنے اپنے ارادوں پر زور دیتے ہیں کہ وہ جہاں تک ہو سکے براہ راست خریداری کریں، گاہک کو وکیل نہ بنائیں۔ اور اب رفتہ رفتہ یہ رجحان پیدا بھی ہو رہا ہے۔ دوسری بات یہ بھی قابل ذکر ہے کہ ”محسن تحقیق مسائل حاضرہ“ کا جواہر اس سن ۱۹۸۲ء میں اس طریق کار پر غور کرنے کے لئے ہوا تھا، اس کی قرار دہ میں اگرچہ یہ بات درج نہیں تھی، لیکن حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب روضۃ اللہ علیہ نے جب مجلس کا یہ فیصلہ ”محسن

انتہائی میں شام فرمایا تو اس کے شہ پر یہ ٹوٹ آئی تھی اور  
 ۱۰ مجلس نے یہاں یہ سناؤ بھی کیا تھا نہ غالباً ہوا تھا کہ سترہ روکی  
 ہے۔ بینٹ عمل کے قبضے کی تعداد کے لئے اپنی کوئی نہ اندر  
 جیسے کا جو قبضہ ثابت ہوئے پر اس کا سرٹیکٹ کے لئے کا۔

(اسے اندر کی ہے اس ۱۱۹۲)

حضرت مولانا مفتی عبدالواحد صاحب مدظلہ العالی نے بھی حضرت مفتی  
 صاحب قدس سرہ کی اس بات کی بنیاد پر یہ فرما دیا ہے کہ چونکہ اس پر جس نے جس دور پر اس  
 نے "بیک کی اس کمی شق پر غائب ہے کہ اطمینان نہیں کیا جاسکتا۔"  
 (جیدہ معانی میں اس کا حال)

چونکہ اس مجلس کے انعقاد ایک عرصہ مذکور چکا ہے، اور سوائے اس تحریر کے  
 اس کا کوئی اور ریکارڈ بھی موجود نہیں ہے، اس لئے بہت ذمہ داری سے لکھا کہ تو  
 مشہور ہے، لیکن یہاں تک مجھے یاد ہے بات یہ نہیں تھی کہ بینٹ کا کوئی نہ اندر قبضے کی  
 تصدیق کرے، بلکہ یہ تھی کہ وہ جائے اور نہ دفریاری کرے، یعنی تہ کی ضرورت  
 نہ ہو۔ اور یہ بات دوران گفتگو آئی سربراہ لیکن اسے چونکہ ایک لازمی شرط نہیں سمجھا  
 گیا، بلکہ تہ کی اجازت دے گئی، اس لئے تحریر میں نہیں آئی، اور جب تمام احکامات  
 نے امتحان کے تو کسی نے اس وقت اس پر اشکال نہیں کیا۔ لیکن اگر واقعی مجلس کی تحریر  
 میں یہ لکھا جاتا ہے، اور ہوا کیسے سے روکی ہو، تب بھی نہ ہرے کہ معاملے کا جوڑ  
 اس پر حقیقت نہیں تھا، بلکہ اطمینان کے حصول کے لئے اسکو ذکر کرنا پیش نقد ہوگا۔ اور  
 اگر یہ اطمینان کسی اور ذریعے سے حاصل ہو جائے، جب بھی مسئلے کی شرعی حیثیت پر کوئی  
 فرق نہیں پڑتا۔ اور اب اس اطمینان کو حاصل کرنے کے لئے غیر سودی طریقوں کے  
 نگرہ اس بات کا اہتمام کرتے ہیں کہ جہاں قبضے میں عہدہ کی نمائش ہو، وہاں وہ اندر  
 یا کسی نہ اندر سے کوئی بھیج کر خریداری اور قبضے کا اطمینان کریں، کیونکہ اصل بات یہ ہے کہ

میں بیچنے پر مبراۓ ہو رہا ہے، وہ نہ صرف بینک کی ملکیت میں آئے، بلکہ وکیل نے  
 اسے اس کے آپس اور ضمان میں بھی آئے، اور بعد میں وکیل اسے ہاتھ  
 ایجاد قبول کے ذریعے بینک سے خریدے۔ ایسی صورت میں میں نہیں سمجھتا کہ اس  
 کے جواز میں کوئی اشکال ہو سکتا ہے۔ چنانچہ حضرت مولانا مفتی حمید اللہ جان صاحب،  
 انہوں نے غیر سودی بیوکاری کے خلاف فتویٰ دیا ہے ”اس صورت کے جواز کو تسلیم  
 فرماتے ہوئے لکھتے ہیں :

”پھر اگر کوئی شخص یا ادارہ ایسا نہیں کر سکتا کہ پہلے وہ اس چیز کو بازار سے اپنے لئے خریدے اور قبضہ و ملکیت کے بعد آگے ضرورت مند کو دیدے تو وہ اس ضرورت مند کے ساتھ ایک معاہدہ و کاغذ طے کرے، اس معاہدے کے تحت وہ شخص اس ادارہ وغیرہ کا وکیل بن کر بازار سے اپنی مطلوبہ چیز اپنے موکل کے لئے خرید کر اس پر قبضہ کر لے، پھر اس سے اپنی ضرورت کے تحت نئے عقد کے ساتھ اپنے لئے خریدے، ایسا کرنا شرعاً درست ہے۔ لیکن یہاں یہ معلوم ہونا ضروری ہے کہ اس شخص کی یہاں وہ پیداوار یا چیزیں ہیں کہ یہ شخص اولاً اس ادارے یا فرد کا وکیل ہو کر بازار سے اپنے موکل کے لئے خریداری کرے اور اس طرح کے عمل ہونے کے بعد وہ چیز موکل کی ملکیت اور قبضہ میں آئے وہ اس کے بعد اگر اسے ضرورت ہو تو نئے عقد کے ساتھ جدا گانہ بیع و قبول کر کے وہ چیز اپنے لئے خریدے۔ اس دوسرے عقد میں یہ شخص وکیل نہیں ہے (کا)، بلکہ مشتری کی حیثیت ہوگی۔ اگر ان دونوں حیثیتوں کا غلط رکھ کر عقد کیا جائے تو درست سے درست دونوں عقود ایک عقد میں جمع

ہونے کی وجہ سے معاملہ فاسد ہو جائے گا۔“

(حضرت مفتی حمید اللہ خان صاحب کا فتویٰ، صفحہ ۷)

اس طریق کار کا جواز اصولی طور پر تسلیم کرتے ہوئے حضرت مفتی صاحب مدظلہم نے جس وجہ سے اس طریقے کو ناجائز قرار دیا ہے، وہ یہ ہے کہ:

”اس معاہدہ میں ”ربح ما لم یضمن“ کی بہت بڑی قیاحت

پائی جاتی ہے، وہ اس طرح کہ بینک (کا) گھبک کے ساتھ

مراہجہ کا معاملہ تعاطی کی بنیاد پر ہوتا ہے“ (ص: ۱۳)

لیکن حقیقت یہ ہے کہ واقعہ ایسا نہیں ہے۔ مراہجہ کا معاملہ کبھی تعاطی کے ساتھ نہیں ہوتا۔ افسوس ہے کہ جس طرح غیر سودی بینکوں میں مراہجہ کا معاملہ انجام پاتا ہے، اُس کی پوری تفصیل کی ان حضرات کو صحیح اطلاع نہیں پہنچی جس کی وجہ سے بہت سی غلط فہمیاں پیدا ہوئی ہیں۔ اس لئے اب ہم اس پہلو کی طرف آئے ہیں کہ آیا اس طریق کار کی عملی تطبیق میں واقعی وہ نقائص ہیں جو بیان کئے گئے ہیں، اور جن کی وجہ سے اسکو ناجائز قرار دیا جائے؟ چنانچہ اب ہم ان باتوں کی حقیقت ایک ایک کر کے ذکر کرتے ہیں۔

## کیا مراہجہ تعاطی کے ذریعے انجام پاتا ہے؟

سب سے پہلے تو اسی بات کی وضاحت ضروری ہے کہ کیا واقعی غیر سودی بینکوں میں مراہجہ تعاطی کے ذریعے انجام پاتا ہے، جیسا کہ حضرت مفتی حمید اللہ خان صاحب مدظلہم نے تحریر فرمایا ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ غیر سودی بینکوں میں کبھی تعاطی کے ذریعے مراہجہ نہیں ہوتا۔ میرے علم میں کوئی غیر سودی بینک ایسا نہیں ہے جو مراہجہ میں تعاطی کو استعمال کرتا ہو۔ حضرت مفتی صاحب مدظلہم نے شاید یہ بات اُس تحریر پر بھروسہ کر کے لکھی ہے جو بعد میں ”مروجہ اسلامی بینکاری“ کے نام سے شائع

ہوئی ہے، کیونکہ اس میں بھی یہی فرمایا گیا ہے کہ اسلامی بینکوں میں مراہجہ تعالیٰ کے ذریعے ہوتا ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان حضرات کو یہ مغالطہ کیسے لگا کہ مراہجہ تعالیٰ کے ذریعے ہوتا ہے؟ غور کرنے سے اندازہ ہوا کہ ان حضرات نے میرے ایک عربی مقالے کے غلط اردو ترجمے پر انحصار فرما کر یہ مفروضہ قائم فرمایا کہ ان بینکوں میں مراہجہ تعالیٰ سے انجام پاتا ہے۔

ہوایہ تھا کہ کویت میں ایک فقہی مذاکرہ منعقد ہوا تھا جس میں مجھے بیج تعالیٰ اور بیج الاستقرار کے موضوع پر مقالہ لکھنے کی دعوت دی گئی تھی، میں نے جب اس موضوع پر مقالہ لکھا تو مجھے یہ خطرہ ہوا کہ کہیں غیر سودی بینک تعالیٰ کا جواز دیکھ کر مراہجہ میں اس پر عمل شروع نہ کر دیں۔ مگر چہ تعالیٰ مراہجہ میں بھی فی قصہ جائز تھی، لیکن بینکوں میں اس کے استعمال میں کئی قباہتوں کا خطرہ تھا، اس لئے اس مقالے میں میں نے یہ لکھا کہ اگرچہ تعالیٰ سے بھی بیج منعقد ہو جاتی ہے لیکن غیر سودی بینکوں میں جو مراہجہ ہوتا ہے، اس میں تعالیٰ پر عمل کرنا بوجہ مناسب نہیں ہے۔ تمام حاضرین نے اس سے اتفاق بھی کیا۔ بات یہ نہیں تھی کہ غیر سودی بینک تعالیٰ پر عمل کر رہے تھے، اور میں نے مقالے میں ان کے اس عمل پر تنقید کی، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ بات محض اس اندیشے کی وجہ سے لکھی گئی تھی کہ کہیں یہ ادارے سہولت پسندی کے شوق میں تعالیٰ پر عمل شروع نہ کر دیں۔ چنانچہ اس مقالے میں میں نے کہیں یہ نہیں کہا کہ اسلامی بینکوں میں مراہجہ تعالیٰ کے ذریعے انجام دیا جاتا ہے، بلکہ یہ کہا کہ جو مراہجہ بینکوں میں ہو رہا ہے، اس کو تعالیٰ کے ذریعے انجام دینا مناسب نہیں ہے۔ میرا یہ مقالہ عربی زبان میں تھا، اور میری کتاب ”بحوث فی قضایا فقہیہ معاصرہ“ کی پہلی جلد میں موجود ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں :

”ومن هنا يظهر أن العمل بالتعاطي في عقود المراهجة

السی تجری فی المصارف الاسلامیۃ مما لا ینبغی۔

(بحوث فی قضاہ فقہیہ معاصرہ ج ۱ ص ۵۶)

اس کا صحیح ترجمہ یہ ہے:

”مسکنا سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ آجکل اسلامی بینکوں میں جو مراہجہ کے جو عقود ہو رہے ہیں، اُن میں تعاطیٰ پر عمل کرنا مناسب نہیں ہے۔“

لیکن میرے اس عربی مقالے کا اردو ترجمہ مولانا عبداللہ یحییٰ صاحب نے کیا ہے جو انہی کے مرتب کردہ فقہی مقامات میں میری نظر ثانی کے بغیر چھپا ہے۔ اُس میں میرے مذکورہ بالا جملے کا ترجمہ اس طرح کیا گیا ہے:

”اسی سے یہ بات بھی ظاہر ہوگئی کہ آجکل اسلامی بینکوں میں جو عقود مراہجہ تعاطیٰ کے ذریعے انجام دئے جاتے ہیں، وہ کسی طرح بھی درست نہیں۔“

اس میں خط کشیدہ جیسے میں یہی اوپر کی عربی عبارت کا ترجمہ کرتے ہوئے فاضل مخرج سے چوک ہوگئی۔ مذکورہ عبارت میں ”السی تجری فی المصارف الاسلامیۃ“ مراہجہ کی صفت ہے نہ کہ تعاطیٰ کی، ورنہ ”السی“ مؤنث کے بنائے ”الذی“ ذکر استعمال ہوتا۔ کہا یہ نہیں کیا کہ ”اسلامی بینکوں میں عقود مراہجہ تعاطیٰ کے ذریعے انجام دیئے جاتے ہیں“ بلکہ کہا یہ گیا ہے کہ اسلامی بینکوں میں جو مراہجہ جاری ہے، اُس میں تعاطیٰ کی تجویز مناسب نہیں ہے۔ کتاب ”مردجہ اسلامی بینکاری“ کے فاضل مولفین نے (صفحہ ۲۳۸ پر) اسی غلط ترجمے پر مجرمہ کر کے یہ فرمایا کہ: اسلامی بینکوں کا معمول یہی ہے کہ وہ تعاطیٰ کی بنیاد پر مراہجہ کا عقد کرتے ہیں۔

اس غلط فہمی کی ذمہ داری غیر محتاط ترجمے پر تو بینک عائد کی جاسکتی ہے، لیکن کیا فتویٰ جاری کرنے والوں پر یہ ذمہ داری عائد نہیں ہوتی کہ وہ عربی کتابوں کے

اُردو ترجموں کے بجائے اصل عربی کتابوں کی مراجعت کر کے دیکھیں؟ فقہ کی بہت سی کتابوں کے اُردو ترجمے ہو چکے ہیں، کیا کوئی ذمہ دار مفتی صرف اُردو ترجمے دیکھ کر کوئی فتویٰ جاری کر سکتا ہے؟ بالخصوص جب اُردو ترجمے کی اُس بات پر کسی معاملے کی شرعی حیثیت کا دار و مدار ہو؟ پھر اگر عربی عبارت میں بھی کوئی اجمال تھا جس کی وجہ سے فاضل مترجم کو بھی مبالغہ لگ گیا تو کیا یہ ضروری نہیں تھا کہ واقعے کی پوری تحقیق کر لی جاتی؟

بہر کیف! یہ ایک واضح حقیقت ہے کہ اگرچہ تعطلی سے بھی کچھ درست ہو سکتی ہے، لیکن میری معلومات کی حد تک کوئی غیر سودی بینک ایسا نہیں ہے جس میں مرابحہ کا عقد تعطلی کے ذریعے انجام دیا جاتا ہو۔ لہذا یہ اعتراض بالکل غلط اور واقعے کے سراسر خلاف ہے۔

## مرابحہ کے وقت، لاگت اور قیمت کا تعین

طبیعی اعتبار سے دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ:

”مروجہ اسلامی بینکوں میں رائج ”مرابحہ“ اور ”مرابحہ تھبیہ“ میں کوئی مماثلت نہیں۔ مرابحہ تھبیہ میں ابتدا سے قیمت و ثمن کا متعین ہو کر ذمے میں آنا اور لاگت کا یقینی علم اور وجود ضروری ہے، جبکہ بینکوں میں رائج مرابحہ میں بینک ثمن کی ادائیگی پہلے نہیں کرتا یا لاگت کا وجود ہی نہیں ہوتا۔ اس لئے مرابحہ بنوکیہ اصطلاحی مرابحہ تو درکنار عام کسی بیچ کے تحت بھی نہیں آتا۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ایسے معاملے کو ”مرابحہ“ کا نام دینا شرعاً خیانت کہلاتا ہے، اور ناجائز شمار ہوتا ہے۔“

(اہمہ منات، شمارہ رمضان و شوال ۱۴۲۹ھ ص ۸۸)

جب پہلی بار اس تحریر میں یہ اعتراض میرے سامنے آیا تو میں حیران رہ گیا:



کیونکہ کسی عائدہ کی بھی کوئی بنیاد ہوتی ہے، مگر اس کی تو کوئی بنیاد ہی سمجھ میں نہیں آ رہی تھی۔ یہ عقدہ غیر سودی بینکوں کے جس مراجم کو ہم جانتے ہیں، اس میں تو عقدہ بیع کے وقت اگست بھی پوری طرح معلوم ہوتی ہے، ورینک کے نفع سمیت مجموعی قیمت بھی واضح طور پر درج ہوتی ہے، اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس قیمت کی ادائیگی سب ہوگی؟ پھر یہ کیسے فرما دیا گیا ہے کہ مراجم کے عقد کے وقت اگست کا قعین نہیں ہوتا؟ بعد میں جب مفصل تحریر سامنے آئی تو پتہ چلا کہ مفادہ کبوں سے لگا ہے؟

دراصل ہوتا یہ ہے کہ بینک کے گاہکوں کو اپنی مطلوبہ اشیاء ایک مرتبہ نہیں، بلکہ بار بار خریدنی پڑتی ہیں، وہ بینک کے پاس آکر اس خرید وری کے اصول طے کرتے ہیں کہ ہم وقتاً فوقتاً آپ سے لانا فلاں اشیاء، مراجم کی بنیاد پر خریدیں گے۔ یہ کوئی عقدہ نہیں ہوتا، بلکہ آئندہ ہونے والے عقود کا طریق کار اور اس کی شرائط طے کرنے کے لئے ایک مذاہمت ہوتی ہے کہ آئندہ جو کوئی بیچ ہوگی، وہ ان اصولوں اور ان شرائط کے تحت ہوگی۔ اسکو "ماسٹر مراجم ایگریمنٹ" (یعنی اصولی معاہدہ برائے مراجم) کہا جاتا ہے۔ اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ پھر ا طریق کار ایک مرتبہ طے ہو جائے، پھر جب کوئی عقد ہو، تو ہر مرتبہ اس مفصل طریق کار کو دہرانا نہ پڑے، بلکہ عقد کا ایجاب و قبول کرتے وقت یہ کہہ دینا کافی ہو کہ یہ عقد مراجم ان اصولوں اور ان شرائط کے تحت ہو رہا ہے جو "ماسٹر مراجم ایگریمنٹ" میں طے ہو چکی ہیں۔ اس کے بعد جب کوئی حقیقی خریداری ہوتی ہے تو وہ باقاعدہ تحریری ایجاب و قبول کے ساتھ انجام پاتی ہے، اور وہی تحریر عقد مراجم ہوتی ہے جس میں مائت اور مجموعی قیمت، وقت ادائیگی سب کچھ درج ہوتا ہے۔ لہذا "ماسٹر مراجم ایگریمنٹ" کے وقت نہ کوئی عقد ہوتا ہے، نہ اس وقت گاہک اس بات کا پابند ہوتا ہے کہ وہ ضرور کوئی چیز مراجم خریدے، چنانچہ "ماسٹر مراجم ایگریمنٹ" پر دستخط کرنے کے بعد اگر وہ کچھ بھی نہ خریدے تو وہ ایسا بھی کر سکتا ہے۔

یہ کوئی اچھٹی بات نہیں ہے جو صرف بینک میں اختیار کرتی تھی ہو، بلکہ بازار میں ۳۴ جروں کے درمیان مفاہمت کے ایسے نہ جانے کتنے معاہدے ہوتے ہیں جن کے ذریعے باہمی لین دین کے اصول طے کئے جاتے ہیں۔ مثلاً دو تاجر ہیں، اور ان کے درمیان وقتاً فوقتاً خرید و فروخت کے معاملات ہوتے رہتے ہیں۔ چونکہ یہ معاملات کثرت سے ہوتے ہیں، اس لئے بسا اوقات وہ اس لین دین کے اصول پر شرط لگا ایک معاہدے کے ذریعے طے کر لیتے ہیں کہ ہمارے درمیان جو کوئی خریداری ہوگی، اس میں خریدنے والے کو کتنا کمیشن دیا جائے گا؟ قیمت کی ادائیگی کب اور کس شکل میں ہوگی؟ سامان کو خریداری تک پہنچانے کی ذمہ داری کیا ہوگی؟ اگر خریداری اوصار ہو رہی ہے تو خریدار ادائیگی کے لئے کس قسم کی ضمانت مہیا کرے گا؟ وغیرہ وغیرہ۔ یہ ساری باتیں اس اصولی معاہدے میں طے ہو جاتی ہیں۔ جس وقت یہ معاہدہ ہوتا ہے، اس وقت کچھ متعین نہیں ہوتا کہ کون کتنا مال خریدے گا، اور اس کی قیمت کیا ہوگی؟ لیکن جب اس کی بنیاد پر ان کے درمیان خرید و فروخت کا باقاعدہ عقد انجام پاتا ہے تو اس وقت یہ ساری باتیں محسوس اور متعین ہو جاتی ہیں۔

”ماستر مراہجہ ایگریمنٹ“ دراصل اسی قسم کا ایک مفاہمتی معاہدہ ہوتا

ہے۔ اس کے بارے میں بعض معترضین کی طرف سے یہ فرمایا گیا ہے کہ:

”یہ معاہدہ قانوناً اور عرفاً بینک اور گاہک کے درمیان طے پانے والا“ عقد مراہجہ“ کہلاتا ہے، کیونکہ اسی معاہدہ کی روشنی میں معاملے کے سارے مراحل طے ہوتے ہیں اور یوثق ضرورت معاملے کے وقوع پذیر ہونے پر ثبوت اور دلیل کے طور پر یہی معاہدہ پیش ہوگا، نہ کہ کوئی اور زبانی کلامی معاملہ مثال کے طور پر اگر کل کو گاہک مکر جائے اور بینک سے خرید ہوا مال یا گاڑی غائب کر دے اور بینک کا قرضہ ادا کرنے کی ذمہ داری سے

انکار کرنے لگے تو بینک اس فریبی شخص کے خلاف کونسا ثبوت پیش کریگا؟ گوواہ لائے گا کہ اس نے ان لوگوں کے سامنے ہماری وساطت سے گاڑی خریدی تھی یا یہ کہ وہ معاہدات اور دستاویزات پیش کریگا جن کی بنیاد پر بینک اور گاہک کے درمیان خریداری کا معاملہ ہوا تھا؟ ظاہر ہے کہ بینک معاہدے کی دستاویزات ہی پیش کریگا، کیونکہ جس بینک کے پاس شوروم بھیجے کے لئے اپنا قاصد اور نمائندہ دستیاب نہ ہو بلکہ وہ خریداری کو اپنا وکیل (Agent) بنانے کے لئے مجبور ہو وہ مجبور بینک گوواہ کہاں سے لائے گا؟ یا تو پاکستانی نظام کے مطابق ”چیرمینی فنڈ“ سے کرایہ پر کسی کو گواہی کے لئے حاصل کرے گا، پھر معاہدات پیش کرتے ہوئے اپنا حق وصول کرے گا۔ ظاہر ہے اسلامی بینک کرایہ کا گواہ لاتا پسند نہیں کرے گا، کیونکہ ایسا کرنا جائز نہیں، یہ شہادت زور ہے، اور شہادت زور کا حامل متبادل نہیں سوچا گیا۔“ (مردہ اسلامی بینکاری ص ۲۳۶، ۲۳۷)

قطع نظر اس سے کہ استہزاء اور تمسخر کا یہ انداز کسی دارالافتاء کو زیب دیتا ہے یا نہیں، جس بات کا مذاق اڑایا جا رہا ہے، اس کا سرے سے کوئی وجود ہی نہیں ہے۔ محض نسبی سنائی باتوں پر بھروسہ کرتے ہوئے ایک غلط بات کی ”شہادت“ دیدی گئی ہے کہ بینک کا وکیل بینک کے لئے خریداری کرنے کے بعد محض زبانی طور پر بینک سے اعجاب و قبول کرتا ہے، چنانچہ کبھی اسکو ”زبانی کلامی معاملہ“ فرمایا گیا ہے، کبھی یہ کہا گیا ہے کہ یہ خریداری ٹیلیفون کے ذریعے ہوتی ہے، اور کبھی اسکو تعاطی سے تعبیر فرمایا گیا ہے، اور کبھی یہ اعتراض فرمایا گیا ہے کہ اس عقد میں اصل اور وکیل ایک ہو رہے ہیں۔ حالانکہ ان میں سے کسی بات کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ

غیر سودی بینکاری کے طریق کار میں یہ بات غلط سمجھ رہے کہ جب بینک کا گاہک بینک کے وکیل کی حیثیت سے خریداری کر لیتا ہے تو وہ بہت حد تک خریداری مفقود کی شکل میں اسے بینک سے خریدنے کے لئے ایجاب کرتا ہے۔ جب یہ خریداری ایجاب بینک کے پاس پہنچتا ہے تو وہ اس پر قبضہ کے اٹھاؤ لکھ کر عقد کی تکمیل کرتا ہے۔ یہ کوئی استنباط یا اجتہاد کا معاملہ نہیں ہے جس میں دو رائیں ہو سکتی ہوں، یہ تو ایک واقعہ ہے جس کی تصدیق جو چاہے، جب چاہے کر سکتا ہے۔ جب وکیل بینک کے لئے خریداری کر کے قبضہ کر لیتا ہے تو اس وقت وہ یہ تحریر بھیجتا ہے:

### DECLARATION FOR EACH MURABAHA TRANSACTION

Date: .. ...

We hereby declare and certify that acting as your agent we have used the sum of Rs \_\_\_\_\_ (Rupees \_\_\_\_\_ only) paid to us by you for the purchase of the Assets on your behalf details whereof are set out in the schedule of Assets appearing in the annexure to this Appendix 'C' and/ or contained in invoices hereto on your behalf; and we hereby certify that the assets procured on your behalf, as your agent, have not been consumed at the time of signing of this declaration and will only be consumed/ resold after the purchase from the bank.

Now, we offer to purchase the above Assets from you for a price of Rs \_\_\_\_\_ (Rupees \_\_\_\_\_ only). We

undertake to pay the Contract Price referred to above as per the Master Murabaha Facility Agreement dated \_\_\_\_\_ between us on the Payment Dates specified in the Payment Schedule appearing in Appendix 'E'.

ترجمہ: ”ہم اس دستاویز کے ذریعے یہ اعلان دیتے اور تصدیق کرتے ہیں کہ آپ نے ہمیں جو..... روپے کی رقم دی تھی، وہ ہم نے آپ کی نیابت میں اُن اثاثوں کی خریداری کے لئے خرچ کی ہے جن کی تفصیل جدول میں اور ان ہلوں میں درج ہے جو اس دستاویز کے ساتھ ملحق ہیں۔ اور ہم اسی بات کی تصدیق کرتے ہیں کہ یہ اثاثے جو آپ کی نیابت میں آپ کے وکیل کی حیثیت سے قبضے میں لئے گئے ہیں، اس دستاویز پر دستخط کرنے کے وقت تک خرچ نہیں کئے گئے ہیں، اور اس وقت تک نہ خرچ کئے جائیں گے، اور نہ کسی کو بیچے جائیں گے جب تک ہم انہیں بینک سے خرید نہ لیں۔

اب ہم یہ اثاثے آپ سے..... روپے کی قیمت پر خریدنے کا ایجاب (Offer) کرتے ہیں۔ ہم یہ قیود واری لیتے ہیں کہ یہ قیمت ”موقوف علیہ ان شرائط کے مطابق ادا کریں گے جو “ماستر مرابحہ فیسلٹی ایگریمنٹ“ دستخط شدہ بتاریخ..... میں درج ہیں، اور یہ ادائیگی ان تواریخ ادائیگی کے مطابق ہوگی جو دستاویز ہدائے ساتھ ملحق جدول میں مذکور ہیں۔“

جب یہ دستاویز بینک کے پاس پہنچتی ہے تو وہ اس پر مندرجہ ذیل عبارت لکھ

کردستخط کرتے ہے:

Date: \_\_\_\_\_

We accept your offer and we sell the above-mentioned Assets to you for Rs \_\_\_\_\_

(Rupees \_\_\_\_\_ only) which shall be payable as per the terms of the Master Murabaha Facility Agreement between us dated \_\_\_\_\_ in accordance with the Payment Schedule appearing in Appendix 'I' hereto, and we have confirmed that the said assets are available with the client and have not been consumed/ resold at the time of signing of this acceptance

”ہم آپ کے ایجاب کو قبول کرتے ہوئے مذکورہ اثاثے آپ کو روپے کی قیمت پر فروخت کرتے ہیں جو ماسٹر مرابحہ ایگریمنٹ کی شرائط کو ملحوظ رکھتے ہوئے ان تواریخ اور ادائیگی پر واجب الادا ہوگی جو اس دستاویز کے ساتھ ملحق جدول میں مذکور ہیں۔“

غیر سودی بینکوں میں یہی طریق کار رائج ہے۔ مختلف بینکوں کے الفاظ میں تھوڑا بہت فرق ہوسکتا ہے، لیکن اس قسم کی دستاویز ایجاب و قبول کی یہ تحریر ہی وہ دستاویز ہوتی ہے جس میں لغت، قیمت اور ادائیگی کی تاریخیں سب کچھ تفصیل کے ساتھ مذکور ہوتی ہیں، اور اسی دستاویز کی بنیاد پر نقدیج وجود میں آتا ہے۔ (نوٹ: اس ایجاب و قبول میں ”ماسٹر مرابحہ ایگریمنٹ“ کا اس مدد کے حوالہ ہوتا ہے کہ اس بیج میں وہ تمام شرائط ملحوظ ہوگی جو ”ماسٹر مرابحہ ایگریمنٹ“ میں مذکور ہیں۔

چونکہ غیر سودی بینکوں کے شریعہ پروردہ معاملہ کی تفتیش بھی کرتے ہیں اس

اے انہوں سے شکوکوں پر یہ پابندی لگائی ہوئی ہے کہ وہ کوئی حقہ لڑائی نہ کریں۔ چنانچہ شہرہ صوفیہ میں یہی فوج اسٹھان لیا جاتا ہے، لیکن وہ آئندہ وقت کے تعین کے ساتھ رابعہ رز ہوئی ہے، اور بعد میں اسے آخری شکل بھی دی جاتی ہے۔ لہذا یہ دینی لگائی بات ہے، نہ تعامی ہے، اور نہ دیکھ اور اسٹھان کے ایک دوسرے کا اسٹھان اس پر وارد ہوتا ہے۔

قرآن کریم نے شیعہ والحق وہو یعلمون (لخرف: ۸۲) فرمایا ہے کہ جو عبادت دینی پائے انہیں علم حاصل کر کے دی جائے۔ پورا علم حاصل کئے بغیر اس طرح کے سفر میں قائم فرمایا، اور ان کی بنیاد پر کسی عبادت کی تشکیل کرنا نہ چلے کسی چیز کا مثال ہے، واللہ سبحانہ۔

## بیچ کا بینک کے ضمان میں آنا

مرکز کی عملی تحقیق پر قسرا امتیاز ہے کہ جو چیز دیکھ کے اریو بینک خریدتا ہے، اور اس کے ضمان میں نہیں آتی۔ یہ اعتراض بھی ایسا ہے کہ اس قدر قیامت ہو جائے تو معاملہ ناموزن ہو گا۔ لیکن یہاں بھی وہی افروختہ صورت ہے کہ دینے کی تحقیق نہیں فرمائی گئی، بلکہ یہاں صورت حال اور بھی زیادہ کھین ہے کہ مراعات کی دہائی کی جس عبارت کی بنیاد پر یہ فرمایا ہے کہ حق بینک کے ضمان میں نہیں آتی، اسے اکثر کا وعدہ خلاف بننے لگا، فرمایا کہ آپ سے بہت سے مطالبہ کی ہیں گئے ہیں۔ یہ عبارت ناموزن ہوئی ہوگی، دینی کوئی کتاب کے صفحہ ۲۳۳ پر اس طرح نقل فرمائی گئی ہے جس میں فریاد بینک سے کہتے ہیں کہ آپ فلاں بیچ خریدنے کے لئے آئیں، لیکن جہاں پر بیچ آپ سے خریدیں گے؟

1. We shall immediately acquire the assets from you... (stating which we undertake to

compensate you for any actual loss suffered...[etc].

جس کا ترجمہ یوں فرمایا گیا ہے:

”ہم آپ سے مال فوراً خرید لیں گے... تاخیر کی صورت میں ہم عہد کرتے ہیں کہ ہم آپ کے اصلی نقصان کو پورا کریں گے...{وغیرہ}“

حالانکہ اصل عبارت یوں ہے:

i. We shall immediately acquire the Assets from you on the basis of Murabaha failing which we undertake to compensate you for any actual loss suffered (not being opportunity costs) by selling the assets to a third party.

”ہم آپ سے وہ اثاثے فوراً مراہمہ کی بنیاد پر خرید لیں گے اور اگر ہم نے ایسا نہ کیا تو ہم ذمہ داری لیتے ہیں کہ کسی ایسے حقیقی نقصان کی ہم تلافی کریں گے جو وہ اثاثے کسی تیسرے فریق کو بیچنے کے نتیجے میں آپ کو پہنچے، بشرطیکہ وہ متوقع نفع کا نقصان نہ ہو۔“

اس عبارت میں سے خط کشیدہ حصے کو حذف کر کے نقطے لگا دیے گئے ہیں، اور اس سے آگے کی عبارت کو نقطوں اور {وغیرہ} کہہ کر حذف کر دیا گیا ہے جس کے ذریعے یہ تاثر دیا گیا ہے کہ ہر قسم کے نقصان کی ذمہ داری گاہک پر ڈال دی گئی ہے، حالانکہ عبارت کی حذف شدہ عبارت اس کی تردید کرتی ہے۔ نیز ”حقیقی نقصان“ کا ترجمہ ”اصلی نقصان“ کیا گیا ہے جس سے ذہن اسی طرف جاتا ہے کہ اگر اثاثے ہلاک ہو گئے تو اس نقصان کو گاہک پورا کرے گا، حالانکہ اس لفظ کا صحیح ترجمہ ”حقیقی“ یا ”واقعی نقصان“ ہے۔ اس تصرف کے بارے میں یہ بدگمانی ہو سکتی ہے کہ عبارت میں



یہ قطع و برید جان بوجھ کر فرمائی گئی ہے، لیکن ہمارا حسن ظن یہ ہے کہ کتاب لکھتے والے حضرات نے جان بوجھ کر یہ عبارت حذف نہیں فرمائی، بلکہ درحقیقت اکثر تبصرے یہ تھے کہ "بعد ازاں مکمل مسموع" کی بنیاد پر ہوتے ہیں، اس لئے یہ تبصروں بھی ایسا ہی ہے۔ ان حضرات نے اس کا غلط استعمال کیا ہے۔ اس کی رحمت اور فرمائی گئی نہیں، کسی اور صاحب نے جتنی عبارت انہیں اکر دی تھی، اس کی بنیاد پر انہوں نے عقلمندانہ دیا، اور ان صاحب سے یہ بھی نہ پوچھا کہ عبارت کے آخر میں جو نقطے لگے ہوئے ہیں، وہ تھوڑے کر رہے ہیں کہ یہاں سے کوئی عبارت حذف ہوئی ہے، وہ عبارت کیا ہے؟ اور اس کے حذف کرنے سے مطلب تو نہیں بدلتا؟ بہر حال یہ قصور قطع و برید نہیں ہے، بلکہ صورت حال وہی ہے کہ معمول کے مطابق واقعے کی صحیح تحقیق کے بغیر کسی سناٹے بات پر بھروسہ کر کے فیصلہ کر دیا گیا ہے۔

اب سنئے کہ اصل حقیقت کیا ہے؟ مجمع کے بینک کے ضمان میں ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جب تک وہ بینک کی ملکیت میں ہے، اور گارنٹی کو پٹائی نہیں آتی، اس وقت تک اگر وہ وکیل کی تحریک کے بغیر نہ کہ ہو جائے یا اس میں کسی آجائے تو نقصان بینک کا ہو، کیونکہ جب تک وہ وکیل کے قبضے میں ہے، اس کے پاس بینک کی حالت ہے۔ یہ بات اس اسباب کی عبارت سے جو اوپر نقل کی گئی ہے، شرعاً، عرفاً اور قانوناً ہر صورت ثابت ہو جاتی ہے، کیونکہ اس میں وکیل کہتا ہے کہ: "واٹسٹ جو آپ کی نیابت میں آپ کے وکیل کی حیثیت سے قبضے میں لئے گئے ہیں، اس امتیاز پر احتجاج کرنے کے وقت تک خرچ نہیں کئے گئے ہیں، اور اس وقت تک نہ خرچ کئے جائیں گے، اور نہ کسی کو بیچے جائیں گے جب تک ہم انہیں بینک سے خرید نہیں لیں۔" جب یہ عبارت واضح طور پر کہہ رہی ہے کہ وہ "واٹسٹ" آپ کی نیابت میں نہیں رہتے، تو اس کا صرف مطلب یہ ہے کہ ملکیت اور اہلکے تمام حقوق و فرائض دشمن ضمان میں ہیں، یعنی بینک کے ہیں۔ آزاد قرار دینے کی مذکور عبارت سے اس بات کی گنجائش

ہوتی، بلکہ اگر گاہک کو بیچنے سے پہلے اس کی نقدی کے بغیر وہ چیز ہلاک ہوگئی تو گاہک پر اس کا کوئی تاوان نہیں آتا، کیونکہ آرڈر فارم کی عبارت میں صاف صاف مذکور ہے کہ گاہک صرف اس صورت میں حقیقی نقصان کی ذمہ داری لے رہا ہے جب وہ اس چیز کو خریدنے کا وعدہ پورا نہ کرے، اور بینک وہ چیز اپنی ملک ہونے کی بنا پر کسی تیسرے شخص کو صحیح سالم حالت میں بیچے، اور اس بیچنے سے پوری لاگت وصول نہ ہو۔ اس صورت میں لاگت اور وصول شدہ قیمت کے درمیان جو فرق ہوگا گاہک وہ فرق بینک کو ادا کرے گا۔ ساتھ ہی اس عبارت کے حذف کردہ حصے میں یہ وضاحت بھی کردی گئی ہے کہ لاگت میں متوقع نفع (opportunity cost) شامل نہیں ہے۔ یعنی سودی بینکوں میں اگر کوئی شخص وعدہ خلافی کرے تو بینک اس سے جوہر جات وصول کرتا ہے، اس میں یہ بات بھی مد نظر ہوتی ہے کہ اگر بینک یہ رقم اتنے دن اپنے سودی کاروبار میں لگاتا تو اسے کتنا نفع ہوتا؟ اس فوت شدہ متوقع نفع کو opportunity cost کہا جاتا ہے، جسے عربی میں "الفرصة الضائعة" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مذکورہ عبارت میں یہ صراحت کردی گئی ہے کہ گاہک سے وہ متوقع نفع وصول نہیں کیا جائے گا، بلکہ لاگت وصول ہونے میں جو کمی رہ گئی ہے، صرف وہ وصول کی جائے گی۔ اس وصولیابی کی بنیاد وہ اصول ہے جس کی تفصیل پیچھے مذکور ہو چکی ہے کہ جس وعدے کو قضا لازم قرار دیا جائے، اس کی وعدہ خلافی کرنے والے کو اس حقیقی نقصان کی خلافی کا پابند بنایا جاسکتا ہے جو معمولہ کو اس کی وعدہ خلافی کی وجہ سے لاحق ہو۔ اس کامیج کے ضامن میں ہونے سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

بعض حضرات نے مذکورہ عبارت میں لفظ "فورا" پر اعتراض فرمایا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ بحیثیت وکیل خریداری اور بحیثیت اصل خریداری میں کوئی وقفہ نہیں ہوتا جس میں وہ چیز بینک کے ضامن میں آئے۔ اس کے بارے میں عرض یہ ہے کہ واقعہ اس لفظ "فورا" سے اگر یہ شبہ پیدا ہو تو کچھ بعید نہیں ہے، اور یہ لفظ غلط فہمی

پیدا کر سکتا ہے، اور بعض بینکوں میں ہمارے اعتراض کی وجہ سے یہ نفع بدل بھی دیا گیا ہے، لیکن آپ نے دیکھا کہ وکیل خریداری کرنے کے بعد عقد مراہجہ کا ایجاب تحریری طور پر بینک کے پاس بھیجنا ہے، اور جب تک بینک کی طرف سے قبول نہ ہو جائے اس وقت تک وہ مجمع وکیل کے پاس بطور امانت رہتے ہیں، لہذا عملاً دوسری خریداری اتنی جلدی نہیں ہوتی کہ سچ میں کوئی وقفہ نہ ہو۔ قانوناً بھی ایسے حالات میں ”فورا“ کا مطلب بھی لیا جاتا ہے کہ وتنا وقت گزر سکتا ہے جو معاملے کی نوعیت کے لحاظ سے ضروری ہو۔

یہاں یہ واضح کر دینا بھی مناسب ہے کہ یہ ساری بحث آرڈر فارم کی اس عبارت پر تھی جو اعتراض میں نقل کی گئی تھی۔ بعض بینکوں میں اس عبارت کو مزید واضح کر دیا گیا ہے جس میں ایک طرف ”فورا“ کے بجائے ”مستول مدت میں“ کے الفاظ ہیں، اور دوسری طرف صراحت یہ کہ دیا گیا ہے کہ ”حقیقی نقصان“ کا مطلب صرف لاگت اور قیمت فروخت کا فرق ہے، جس میں فرصت ضائعہ شامل نہیں ہے۔

## قبض امانت اور قبض ضمان

یہاں ایک اور بحث بھی چھیڑنی چاہی ہے، اور وہ یہ کہ نقباء کرامؒ نے فرمایا ہے کہ قبض امانت قبض ضمان کے لئے کافی نہیں ہوتا، بلکہ اس کے لئے نیا قبضہ کرنا ضروری ہے۔ یہاں بینک کا گاہک جب وکیل کی حیثیت سے مجمع پر قبضہ کرتا ہے تو اس کا قبضہ قبض امانت ہوتا ہے، پھر جب وہ اثاثے بینک سے خرید لیتا ہے تو وہ قبضہ قبض ضمان ہوتا ہے، لہذا پہلے سے کیا ہوا قبضہ اس کے لئے کافی نہیں ہے۔ اس کے لئے نیا قبضہ ضروری ہے۔ اس سلسلے میں عرض یہ ہے کہ بینکوں میں مراہجہ کے خریدنے کو جائز قرار دینے وقت یہ پہلو بھی غامد، کرام کی نظر سے اوجھل نہیں رہا، بلکہ اس پہلو پر بھی تفصیل کے ساتھ غور ہوا ہے۔ اس موضوع پر ہندوستان کے ایک معروف عالم مولانا

مفتی نذیر ہندوؤں صاحب مدظلہم نے، جو مشہور بزرگ حضرت مولانا محمد صدیق ہندووی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے خلیفہ ہیں، اپنے ایک مقالے میں فیروز دی جینکوں کے مرادبھی پر بحث کرتے ہوئے جس طرح روشنی ڈالی ہے، بندے کی نظر میں وہ کافی دانی ہے۔ اس لئے میں ذیل میں ان کا یہ پورا مضمون ان کے شکر یہ کے ساتھ بہ حفظ نقل کرتا ہوں۔ وہ جینکوں میں ہونے والے مرادبھی پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

### تجدید قبضہ کی بحث

اہل مذکورہ بالا صورت میں یہ بحث باقی رہ جاتی ہے کہ وکیل یا بشر، نے جب سامان خریدا اور موکل (ادارہ) کی طرف سے قبضہ بھی کر لیا تو ظاہر ہے کہ یہ قبضہ پر بیابان و کانت موکل کی طرف سے ہوا۔ اور یہی وکیل جب اسی سامان کو، ادارہ سے خریدے گا تو مشتری ہوگا اور ادارہ کی حیثیت بائع کی ہوگی۔

اب یہاں پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ وکیل بالشراء کا جمع پر سابق قبضہ (جو حیثیت وکیل تھا) حادث قبضہ کے لئے کافی ہوگا یا نہیں جواب بحیثیت مشتری کے ہوگا۔

### قبضہ کے اقسام

اس سلسلہ میں فقہاء کرام نے جو ضابطہ تحریر فرمایا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ قبضہ کی دو قسمیں ہیں: قبضہ امانت، قبضہ ضمان، پھر قبضہ ضمان کی دو قسمیں ہیں ضمان بنفسہ ضمان غیرہ۔ ہر ایک کا حکم جداگانہ ہے۔

۱۔ مشتری کو اگر جمع پر پہلے سے قبضہ حاصل ہے اور وہ قبضہ ضمان بنفسہ کا ہے، مثلاً غاصب کا قبضہ جسے مقصود ہے پر۔ اسی کا حکم یہ ہے کہ جمع موجود ہو یا نہیں، بہر حال سابق قبضہ جدید قبضہ کے

لئے کافی ہوگا اور تجدید قبضہ کی ضرورت نہ ہوگی، کیونکہ غاصب کا قبضہ ضمان بقضہ ہے اور مغضوب شے ہر صورت مضمون بنفس ہے۔

۲- اور اگر مبیع پر مشتری کا قبضہ ضمان بغیرہ کا ہے مثلاً شے مرہون پر رہا بن کا قبضہ، کیونکہ درحقیقت رہن امانت ہوا کرتا ہے البتہ مضمون بالغیر (یعنی قرض کی وجہ سے) ہوتا ہے۔ گویا یہ مضمون بنفس نہیں بلکہ بالغیر ہے۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اگر شے مرہون موجود ہو تب تو یہ قبضہ جدید قبضہ کی طرف سے کافی ہوگا ورنہ نہیں۔

۳- اور اگر مبیع پر مشتری کا قبضہ قبضہ امانت ہے مثلاً عاریت، ودیعت، وکالت، اجارہ کا قبضہ، کہ یہ سارے قبضے قبضہ امانت کہلاتے ہیں۔

ان کا حکم یہ ہے کہ یہ امانت والے قبضے ضمان والے قبضہ (یعنی بیع کے لئے) کافی نہ ہوں گے بلکہ تجدید قبضہ شرط ہے۔ یہ ساری تفصیل شرح و بسط کے ساتھ بدائع الصنائع میں منقول ہے۔

وجعلت الکلام فیہا أن ید المشری قبل الشراء إما أن كانت ید ضمان وإما أن كانت ید أمانة، فأما إن كانت ید ضمان بنفسه وأما إن كانت ید ضمان بغیرہ... إللی أن قال... وإن كانت ید المشری ید أمانة كبذل الذبعة والعارية لا یصیر قابضاً إلخ. (بدائع الصنائع ج/۵ ص ۲۳۸)

نہ کہ وہ بالافقیصل کے پیش نظر جب وکیل یا بشراء کا قبضہ کرنا قبضہ امانت ہے نہ کہ قبضہ ضمان، اس کا مقتضی یہ ہے کہ یہ قبضہ (جو بحیثیت وکیل تھا) جدید قبضہ کے لئے کافی نہ ہو جو اب بحیثیت مشتری ہوگا بلکہ تجدید قبضہ شرط قرار دی جائے۔ واللہ اعلم

اسلئے بہتر صورت یہ ہے کہ ادارہ کا آدمی خود جمع پر قبضہ کرے اور دوبارہ پھر یہ مشتری جدید معاخذہ کر کے بحیثیت مشتری قبضہ کرے واللہ اعلم۔

لیکن اگر ایسا نہیں کیا جاتا بلکہ مشتری سابق قبضہ پر کفایت کرتا ہے تو یہ معاخذہ درست ہوگا یا نہیں اس میں کچھ تفصیل ہے۔

**قبضہ وحلیم کی حقیقت**

وہ یہ کہ شرعی قبضہ کا یہ مطلب نہیں ہے جو عام طور سے سمجھا جاتا ہے کہ ہاتھوں سے پکڑ لے یا جمع کو منتقل کر کے اپنے مقام پر لے آئے۔

قبضہ کی یہ تعبیر دوسری۔ لکنہ شافعیہ وغیرہ کے یہاں تو ہے۔

وقال الشافعی: رحمه الله تعالى القبض في المداير والعقار والشجر بالتخلية وأما في الدراهم والمعايير فبالتناول  
بالبراجم وفي الثياب بالنقل۔ (مذاہب ج ۵، ص ۲۳۳)

لیکن فقہاء احناف کے نزدیک شرعی قبضہ کا مفہوم وسیع ہے۔ ان کے نزدیک قبضہ کا حاصل صرف تخلیہ ہے، اور تخلیہ کا حاصل یہ ہے کہ مانع اور مشتری کے درمیان باعتبار حقیقت یا باعتبار عرف و عادت کے ایسا کوئی مانع اور حائل نہ ہو جو عرفی قبضہ اور تصرف کرنے سے مانع ہو بلکہ مانع اس حال میں ہو کہ مشتری اُس میں

میں تصرف کرنا چاہے تو آزادی کے ساتھ تصرف کر کے گومیع  
ابھی بائع کے پاس ہی موجود ہو۔

وأما تفسير التسلیم والقبض فالتمسليم والتسلیم هو التخلي وهو التخلي هو أن يتخلى البائع بين المبيع وبين  
المشتري برفع الحائل بينهما على وجه يتمكن  
المشتري من التصرف فيه، فيجعل البائع مسلماً للمبيع  
والمشتري قابضاً. (بدائع ج ۵/ ص ۲۴۳)

لأن معنى القبض هو التمكن والتخلي وارتفاع الموانع  
عرفاً وعادةً وحقيقةً. (بدائع ج ۵/ ص ۱۲۸)  
ولهذا كانت التولية تسليماً وقبضاً فيما لا مثل له.  
(بدائع ج ۵/ ص ۲۴۳)

قبضہ کی اگر مذکورہ بالا تفسیر کو پیش نظر رکھا جائے جس کا حاصل  
بائع کی جانب سے تسلیم اور مشتری کی جانب سے قدرت ہے تو  
ظاہر بات ہے کہ اس طرح کا قبضہ مندرجہ بالا صورت میں بھی  
پایا جاتا ہے۔ کیونکہ وکیل بالشراء (جو بعد میں مشتری بن رہا ہے)  
جس کے قبضہ میں حقیق موجود ہے (مفروضہ صورت مسئلہ میں)  
اس کی طرف سے تسلیم تو پائی جاتی ہے اور ادارہ کو قدرت بھی  
حاصل ہوتی ہے، اگر ادارہ چاہے تو حقیق میں تصرف کرے اور  
وکیل بالشراء اس میں کچھ نہیں کر سکتا۔ اسنے اس صورت میں  
ادارہ کا قبضہ تو حکماً ہو ہی گیا، کیونکہ تخلیہ پایا گیا (گومیع حقیقہً  
وکیل بالشراء کے قبضہ میں ہے) اس کے بعد پھر اس کا قبضہ کرنا  
یہ گویا قبضہ ثانیہ ہے جو غیثیت مشتری کے ہے واللہ اعلم۔

اور جمع کا وکیل کے پاس ہی موجود رہتا یہ ارادہ کے قبضہ کے منافی نہیں، بہت سی صورتیں ایسی ہوتی ہیں کہ ایک شے بائع کے پاس موجود ہے، لیکن معاذ ہو جانے کے بعد مشتری کو اس پر قابض کہا جاتا ہے، مثلاً ذیل کے مسئلہ میں:

ولو اشترى من انسان كرواً بعينه ودفع غزاله وأمره بأن يكيّل فيها لفعل صار قابضاً سواء كان المشتري حاضراً أو غائباً لأن المعقود عليه معين وقد ملكه المشتري بنفس العقد فصاح أمر المشتري لأنه تناول عيناً هو ملكه فصاح أمره وصار البائع وكيلاً له وصارت يده يد المشتري. وكذلك الطحن إذا طحنه البائع بأمر المشتري صار قابضاً بالخ. (بدائع ج ۵ ص ۲۳۷)

اسلئے مذکورہ بالا تصریح کے پیش نظر یہ کہنے کی گنجائش نظر آتی ہے کہ اگرچہ جمع وکیل یا شراء کے پاس موجود ہے، لیکن تسلیم و تحکیم کی وجہ سے حکماً (ثباً) قبضہ پایا گیا اسلئے یہ صورت بھی جائز ہونا چاہئے۔

جس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ فقہاء نے قبضہ امانت کو باوجود یکہ قبضہ ضمان کے لئے کافی نہیں سمجھا، لیکن اس کے بعد ان الفاظ میں اس قسم کی صورتوں کا استثنا بھی فرمایا ہے جن میں حکماً قبضہ (قدرت تصرف) پایا جاتا ہے۔

لا يكون قابضاً إلا إذا ذهب المودع والمستعير إلى العين، وانتهى إلى مكان يتمكن من قبضها



فیصیر الاق فایضا بالتخیلۃ۔ (البصر الواقع ج ۲/ ص ۸۷، شامی ج ۳/ ص ۱۱۲)

لا بصیر قابض الا ان یکون بحضرته او ینتھب الی  
حیت یتسکّن من قبضہ بالتخلی۔ (بدائع الصنوع ج ۵/ ص ۲۳۸)

عامر ایک وہ ہے کہ حضرت عثمانؓ نے دشمن کے اہلکار کے ساتھ بیچ مراء کرنا بواہر تجددِ قبضہ کے بغیر اس صورت میں تحریر فرمایا ہے جس میں مال لانے والے کی حیثیت انبیر کی ہوتی ہے اور ظاہر بات ہے کہ وہ بھی قبضہ امانت ہے۔ ملاحظہ ہو :

”عمرو نے زید کو ۵ روپے مال لانے کے واسطے دیے۔ وہ تین روپے خریداری کی اجرت دی۔ زید نے مال خریدا کر اپنے ہی مکان یا دکان پر اتارا، عمرو کے مکان دکان پر نہیں اتارا۔ عمرو نے مال منگوانے کے قبل شرط کرنی تھی کہ جس وقت تم میرا مال جوڑو اور گئے ہم کو اختیار ہوگا، خواہ ہم تم کو دیں یا اپنے مکان پر لے جائیں اور تم کو نہ دیں عمرو نے جوڑنے کے بعد زید سے دریافت کیا کہ یہ مال تم کس طرح خریدتے ہو؟ زید نے کہا پانچ باؤ کے لئے بیٹابوں اور اٹھارہ روپے کے منافع سے دو ٹکا۔

جواب: یہ بیچ مرہمی بتائیں اُٹھمن ہے اور اربعہ و مذکورہ سوال درست ہے۔ (اداء القادی ج ۳ ص ۳۲، سوال ۳۹)

خلاصہ کلام

یہ کہ صورتِ مسئلہ میں وکیل یا شراہ کا اس بیچ نو مؤکل سے خرید لینے میں کوئی حرج نہیں اور یہ کہ اس کا قبضہ قبضہ و کالت منجانب

مؤکل تھا اور مٹا یا اس کا قبضہ بحیثیت مشتری تھا۔ تجدید قبضہ شرط ضرور ہے لیکن کھکی و مستوی طور سے قبضہ مٹا دیا جاتا ہے۔

اور جس طریقہ سے بائع مشتری کا وکیل بن سکتا ہے، اور یہ وکیل بنانا ہی قبضہ کے قائم مقام ہوتا ہے، جیسا کہ، قبل کی بدائع کی عبارت میں گزرا، اسی طرح وکیل بالشرعہ کا مشتری بنانا اور مؤکل کا بائع بننا بھی درست ہوگا۔ یعنی جس طریقہ سے وکالت و بیع و شراء ہی کہیں التعاقب بغیر کسی فصل و حقیقی تجدید قبضہ کے بغیر جمع ہو سکتے ہیں، اسی طرح یہیں بھی وکالت اور بیع و شراء بغیر کسی فصل و تجدید قبضہ کے بغیر جمع ہو جائیں گے۔ واللہ اعلم۔“

(جدید فقہی مزاحف، بحث لمریجہ، مقالہ از مفتی محمد زید ہاندوی صاحب،

ج: ۳، ص: ۲۸۸ تا ۲۸۳، طبع: دار الفکر)

واضح رہے کہ حضرت مولانا مفتی مجاہد الاسلام صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ہندوستان کی مجمع الفقہ الاسلامی کی طرف سے سن ۱۹۹۰ء میں غیر سودی بینکاری اور خاص طور پر مرابحہ پر بحث کرنے کے لئے ایک وسیع مذاکرہ منعقد کیا تھا جس میں ہندوستان کے اطراف سے اہل فتویٰ نہاد کی ایک بڑی تعداد نے شرکت کی تھی، اور بہت سے حضرات نے مرابحہ پر مقالے لکھے تھے، جن میں سے تقریباً بارہ علماء نے مرابحہ مزاحفہ جائز قرار دے کر اسے غیر سودی بینکاری میں استعمال کرنے کے دلائل دینے ہیں۔ ان مقالات میں بعض جزوی تفصیلات میں اختلاف بھی پایا جاتا ہے، لیکن یہ اشیئت کثرت کا رجحان جواز ہی کی طرف رہا ہے۔ اور آخر میں مرابحہ کو غیر سودی بینکاری میں استعمال کرنے کے جواز پر اس اجتماع نے قرار دیا مشکور کی ہے۔ حضرت مولانا مفتی محمد زید ہاندوی صاحب مدظلہم کا یہ مقالہ بھی اسی مذاکرے میں پیش ہوا تھا۔

## مراہجہ اور سودی قرض میں فرق

عام طور پر یہ کہہ دیا جاتا ہے کہ مراہجہ مؤجلہ اور سودی قرض میں کوئی فرق نہیں ہے، لیکن اصل تو یہ بات کچھ ایسی ہی ہے جیسے ”ابنما البع مثل الربوا“ جس کے شان نزول میں اوپر یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ اس سے مراد وہی بیع تھی جس میں ادھار کی وجہ سے قیمت زیادہ کر دی جاتی تھی، اس لئے اس کا اتنا ہی جواب کافی ہے جو قرآن کریم نے دیا ہے کہ: ”احل الله البيع وحرم الربوا“ لیکن واقعہ یہ ہے کہ مراہجہ مؤجلہ جس طرح غیر سودی بینکاری میں استعمال ہوتا ہے، اُس میں اور سودی قرض میں متعدد نمایاں فرق ہیں جو درج ذیل ہیں:

(۱) سودی قرض میں بینک کو اس بات سے غرض نہیں ہوتی کہ قرض لینے والا اس قرض کو کہاں استعمال کرے گا، یہ قرض کسی بھی مقصد کے لئے لیا جاسکتا ہے، چنانچہ بہاؤات یہ قرض اپنے واجب الادا ہونے کی ادائیگی کے لئے، کبھی اپنے ملازمین کو تنخواہیں دینے کے لئے اور کبھی اپنی ذاتی ضروریات میں خرچ کرنے کے لئے حاصل کیا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف مراہجہ صرف اُسی صورت میں ممکن ہے جب بینک کے ٹیکہ کے واقعی کوئی چیز خریدنی ہو۔ لہذا مراہجہ نہ ہونے کی ادائیگی کے لئے استعمال ہوسکتا ہے نہ تنخواہیں دینے کے لئے، نہ اور ذرائع کے لئے۔ یہ اُسی صورت میں استعمال ہوگا جب واقعی کوئی خریداری مقصود ہو۔

(۲) مراہجہ میں پانگہ یہ شرط ہے کہ جس چیز پر مراہجہ دیا جائے، وہ بینک کے قبضے اور ضمانت میں رہے، اس لئے یہ اُسی وقت ممکن ہے جب خریدنی جانے والی چیز ایسی ہو جس پر بینک کے ہتھے کا واضح تصور ہو سکے، اور اس کا قیضہ وکیل کے قبضے سے ہتر ہو سکتا ہو۔ جن چیزوں میں ایسا نہیں ہو سکتا، ان میں مراہجہ بھی نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ ہمارے سامنے ایسی متعدد صورتیں آئیں جن میں قبضے کا ممتاز ہونا ممکن نہیں تھا،

وہاں سودی کو صبح کیا گیا۔ مثلاً بعض تجارتی اداروں کو جس کی خریداری کے لئے تمویل کی ضرورت تھی، وہاں نے یہ تجویز دی کہ جس پر مراہجہ کر لیا جائے، لیکن چونکہ قبضے اور ضمان کی شرائط پوری نہیں ہو سکتی تھیں، اس لئے یہ تجویز رد کر دی گئی۔ یہی صورت بجلی کی خریداری میں پیش آئی۔ اسی طرح غیر سودی بینکوں میں سونے چاندی میں بھی مراہجہ منوع ہے۔

(۳) مراہجہ میں چونکہ بینک کوئی چیز خرید کر بیچتا ہے، اس لئے وہ چیز پہلے اُس کے شان میں آتی ہے، اور آگے بیچنے سے پہلے اگر وہ ہلاک ہو جائے تو نقصان بینک کو اٹھانا پڑتا ہے، جبکہ سودی قرضوں میں بینک کو اس قسم کا کوئی خطرہ نہیں ہوتا۔ اگرچہ عام طور سے بینک کے قبضے میں اس چیز کے رہنے کا دورانیہ بہت مختصر ہوتا ہے، لیکن بعض صورتوں میں یہ وقت کافی لمبا بھی ہو جاتا ہے، اور ایسی صورتیں عملاً پیش آئی ہیں کہ بینک کو اُس چیز کی تباہی کا نقصان برداشت کرنا پڑا۔

(۴) سودی قرضوں میں اگر مقروض شخص وقت پر قرض ادا نہ کرے تو اُس پر سود بڑھتے رہنے کی وجہ سے بینک کی آمدنی مسلسل بڑھتی جاتی ہے۔ یہ سودی بینکاری میں اگر مقروض تنگدستی کی وجہ سے بروقت ادائیگی نہ کر سکے تو اُسے کوئی اضافی رقم دینی نہیں پڑتی۔ البتہ اگر مال دار ہونے کے باوجود وہ بروقت ادائیگی نہ کرے تو اُسے پانچ فیصد کے مطابق رقم صدقہ کرنی پڑتی ہے، مگر اُس سے بینک کی آمدنی میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔

(۵) سودی بینکوں میں ایک شخص سودی قرض لے کر جو ناجائز اور حرام کام کرنا چاہے، کر سکتا ہے، سودی بینک کو اُس سے کوئی سروکار نہیں ہے، لیکن غیر سودی بینکاری میں مراہجہ اسی وقت کیا جاسکتا ہے جب خریدنی جانے والی چیز شرعاً حلال ہو، چنانچہ ایسی چیزوں کی خرید و فروخت مراہجہ کے ذریعے ممکن نہیں ہے جن کو ملکیت میں شرعاً حرام یا ناجائز ہے، مثلاً سہمہ، لائزہ کے ٹکٹ، سودی اداروں کے حصص، یا

سودی دینے والی چیز

(۶) سودی بینکوں میں جو قرضے چھڑائے گئے جاتے ہیں، چونکہ انکا حقیقی اثاثوں سے پروردار مست کوئی رابطہ نہیں ہوتا، اس لئے وہ اس مصنوعی ذریعہ کرنے کا بہت بڑا سبب ہو سکتے ہیں، جن کے پیچھے کوئی حقیقی مایست نہیں ہوتی، درحقیقت وہ بے چارہ دنیا کی معیشت ایک ٹاپرے کی شکل اختیار کرتی ہے۔ مرنے میں یہ ممکن ہی نہیں ہے۔

(۷) سودی قرضوں میں بروقت یہ بات ممکن ہے کہ بینک اپنے واجب نوصوں قرضے کسی دوسرے کو بھیج دے، در سودی اداروں میں قرضوں کی خرید و فروخت کا عام عمل ہے، لیکن مراجمہ میں جو رقم واجب الادا ہوتی ہے، وہ شرمناکسی اور کو فروخت نہیں کی جاسکتی بلکہ اس طرح قرضوں کی خرید و فروخت سے جو نقصان شریاں پیدا ہوتی ہیں، اور جو موجودہ معاشی بحران کا بہت بڑا سبب ہیں۔ مراجمہ کے مقررہ و ان سے چرنی طرح محفوظ ہیں۔

(۸) سودی بینکوں میں قرض لینے والے سرمایہ دار اپنی سہولت کے لئے چونکہ سے دن رات یہ معاہدہ کرتے رہتے ہیں کہ قرض کی میعادیں اور قسمیں بدل کر دوسرے سودی بینک کی یا اسٹافٹ کرورٹ جسے Rescheduling کہا جاتا ہے۔ مراجمہ میں تو قیمت ایک مرتبہ متعین ہوتی، وہ ہمیشہ کے لئے متعین رہتی ہے، اور اس میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی۔

(۹) سودی بینکوں سے قرض لینے والے وقت پر قرض ادا کرنے سے بچنے کے لئے بینک سے یہ معاہدہ کر لیتے ہیں کہ حقیقی رقم بھر پر واجب الادا ہوتی ہے، اسے بے نیاز قرض سمجھ کر مزید سود سے کر لو گے rollover کہلاتا ہے کہ جاتا ہے۔ یہ سودی بینکوں کے لئے مراجمہ میں یہ کام ممنوع ہے، اس لئے سودی بینکوں کو چھوڑنا چاہیے۔

(۱۰) سودی بینکوں میں یہ طریقہ عام ہے کہ ایک بینک کے پاس طویل

ایسا قرضے (ایسب) الموصول ہیں، اور دوسرے بینک کے پاس قصیر المیعاد قرضے ہیں، یہ دونوں اپنے قرضوں کا تبادلہ کرتے رہتے ہیں جسے swap کہا جاتا ہے، اور اس میں قرضوں کی رقموں میں تبادلہ ہوتا ہے۔ مزاحمت میں اس قسم کا تبادلہ ممکن نہیں ہے۔ غرض اس قسم کے بہت سے فرق ہیں جو مزاحمت اور سودی قرض کو واضح طور پر ایک دوسرے سے ممتاز کرتے ہیں، اور یہ واقعہ ہے کہ اگر دنیا کے تمام بینک مزاحمت ہی کو تحریک ٹھیک اختیار کر لیں تو اس سے بھی بینکاری کی دنیا میں انتخاب آسان ہے۔

## اجارہ

ایک اور طریقہ جو غیر زر کی بیفکاری میں استعمال ہوتا ہے، اجارہ کا خریدنا ہے۔ عام طور سے یہ اصول المیہ یا اصول کے قیادوں کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔ اس کو استعمال کاروں میں زیادہ کثرت سے ہو رہا ہے۔ سودی نظام کے تحت کوئی شخص کار خریدتا ہے اور اس کے پاس پوری رقم نہ ہو تو وہ یا تو بینک سے سود پر قرض لے کر کار خریدتا ہے اور بینک اس سے قسط وار قرض مع سود وصول کرتا رہتا ہے یا چرلیننگ کا یہ طریقہ اختیار کرتا ہے جس میں بینک کار کا ہالڈ ہوئے کے باوجود ملکیت کی کوئی ذمہ داری قبول نہیں کرتا یہاں تک کہ اگر کوئی چیز بھی ہو جائے تو وہ ملک سے اس کے نام پر رجسٹرڈ ہوتا ہے۔

یہ سودی بینک اس کے بجائے گاڑی خود خریدتا ہے، اور گاڑی کو ایک اصول مدت، مثلاً تین سال سے پانچ سال تک کے لئے خریدے پر دیتے ہیں۔ اگرچہ متعین مدت، وقت وہ اس بات کو مد نظر رکھتے ہیں کہ تین سال کی مدت میں انہیں اپنی زرمت بچانے کے ساتھ وصول ہو جائے۔ اس لئے بعد وہ گاڑی کا ہالڈ کو معمولی قیمت پر بیچ دیتے ہیں۔ یہ وہ قیمت دیدیتے ہیں۔

اس طریق کار کی چار باتیں ملاحظہ فرمائیں۔ ایک اس کے ساتھ زر کی کمی ہے :  
 (۱) اگر زر کی اوزار جو گاڑی خریدنے پر دئے رہا ہے اس زر کی مدت سے دوران کار کی لئے مالک کی حیثیت سے وہ صورت کی پوری رقم اپنی بچات، یعنی اگر وہ ملک کی مالک کی غفلت یا تعدی کے لئے تیار ہو جائے تو نقصان بینک کا ہو۔

(۴) گاڑی کے بنیادی طور پر قابل اٹھان ہونے کے لئے یعنی مرمت کی ضرورت ہے، اس لئے اگر اچت و بیک کے ذمہ ہوں۔

(۵) اجارہ کے عقد میں یہ شرط نہ ہو کہ مدت اجارہ کے بعد یہ گاڑی مستاجر کو بیچ دی جائے گی، یہ یہ کہہ کر دی جائے گی۔

(۶) اجارہ شروع کرتے وقت اجرت معلوم ہو، ورنہ اس میں کمی بیشی کا یہاں مقرر ہو تو مفقہ فی الغرض نہ ہو۔

ان شرائط کے ساتھ اگر اجارہ ہو تو شاید اس کے جوڑ میں اس فتویٰ کی دو رائیں نہ ہوں۔ لیکن غیر سودی بینکاری میں اس صریح کار کو اختیار کرنے پر جو اعتراضات کئے گئے ہیں، ان کا خلاصہ مندرجہ ذیل میں آتا ہے:

(۱) یہ ایک حیلہ ہے، اس لئے کہ یہ مستثنیٰ معمولی بنانا چاہتا ہے۔

(۲) یہ طریق کار سرمایہ داروں کو فائدوں اور فوٹو ہوں کا کام بنانے کے لئے وضع کیا گیا ہے، اور اس سے سرمایہ داروں کو فائدہ دیکھنا مقصود ہے۔

(۳) اس میں چونکہ اجارے کے بعد گاڑی مستاجر کو چھٹی جاتی ہے، یا بیہوش جاتی ہے، اس لئے یہ "صفقة فی صفة" ہے، اس لئے ناجائز ہے۔

(۴) اس اجارے میں چھوٹی موٹی مرمت چوٹا مہتابر کے ذمے ڈال جاتی ہے، اس لئے اس شرط فاسد کی بنا پر یہ معامد ناجائز ہے۔

(۵) اس اجارے میں کمزور اجرت میں جو کمی بیشی کی جاتی ہے، وہ مجبوں ہے، اس لئے جہاں اجرت کی وجہ سے یہ عقد ناجائز نہیں ہے۔

(۶) اجارے کے وقت مستاجر پر شرط لگائی جاتی ہے کہ وہ کچھ رقم بطور دینی ضمانت کے طور پر جمع کرے۔ یہ شرط بھی نہ مستثنیٰ وجہ سے اجارہ ناجائز نہیں ہے۔

اسیے اب دیکھتے ہیں کہ یہ اعتراضات اس حد تک درست ہیں۔



جہاں تک اس طریق کار کے حیلہ ہونے کا تعلق ہے، درحقیقت اس میں حیلے کا پہلو یہ ضرور ہے کہ اجارے کی اجرت مقرر کرتے وقت یہ بات مد نظر رکھی گئی ہے کہ اجارے کی مدت میں کرائے کے ذریعے مؤجر کو اتنی رقم مل جائے جس سے اس کی لاگت بھی نکل آئے، اور اس پر اسے فائدہ بھی مل جائے، اور جب ایسا ہو جائے تو وہ یہ گاڑی مستاجر ہی کو بیچ دے، یا یہ سداے۔ لیکن جیسا کہ حیلے کی بحث میں تفصیل کے ساتھ گذر چکا ہے، ہر حیلہ ناجائز نہیں ہوتا۔ حیلے کے لئے جو عقد کیا گیا ہے، اگر وہ اپنی تمام شرائط پوری کرتا ہو تو ایسا حیلہ اس قسم میں داخل ہوتا ہے جس کو فقہاء کرامؒ نے ناجائز قرار دیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر مذکورہ بالا شرائط پر عمل کیا جائے تو اس اجارہ میں سودی قرض کے برعکس بینک کو ایک بڑا خطرہ مول لینا پڑتا ہے جو اسے سود سے بالکل ممتاز کر دیتا ہے، اس لئے کہ جو لوگ سودی بینکوں سے سود پر قرض لیتے ہیں، انہیں ہر حال میں قرض مع سود واپس کرنا ہوتا ہے، چاہے گاڑی خریدنے کے فوراً ہی تباہ ہو جائے۔ لیکن اجارہ میں یہ گاڑی تین چار سال تک بینک ہی کے ضمان میں رہتی ہے، یعنی اگر وہ تین چار سال کی مدت میں کسی بھی وقت تباہ ہو جائے تو نقصان بینک کا ہوتا ہے۔ یہ درست ہے کہ غیر سودی بینک تکافُل کے تحت اس نقصان سے بقدر امکان تحفظ حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ اس قسم کا تحفظ ہر مالک حاصل کر سکتا ہے، اس سے اس کے ضمان کی نفی نہیں ہوتی، اور تکافُل کے ذریعے ہر نقصان کی پوری تلافی ہو بھی نہیں سکتی، اور بعض اوقات تکافُل کے ادارے ناکام بھی ہو جاتے ہیں، ان ساری صورتوں میں نقصان بینک ہی کو اٹھانا پڑتا ہے۔

## صفقة فی صفة کی شرعی حیثیت

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ چونکہ یہ بات طے ہوتی ہے کہ کرایہ داری کی مدت پوری ہونے کے بعد گاڑی مستاجر کو بیچ یا ہبہ کے ذریعے دیدی جائے گی، اس لئے یہ

”صفقة فی صفقة“ ہونے کی وجہ سے ناجائز ہے۔ یہی اعتراض شرکت متناقصہ پر بھی کیا گیا ہے، اس لئے یہاں اس مسئلے پر اصولی گفتگو کر لینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ یہ اعتراض کچھ ایسے انداز سے کیا گیا ہے جیسے جن حضرات نے اجارہ دار شرکت متناقصہ پر بحث کی ہے، انہوں نے کبھی اس پہلو پر غور ہی نہیں کیا، حالانکہ خود میری کتاب ”بحوث فی قضایا فقہیہ معاصرة“ میں اس موضوع پر مفصل بحث ہے جس سے ان اعتراضات میں کوئی تعرض ہی نہیں کیا گیا۔ صورت حال یہ ہے کہ فقہاء کرامؒ نے دو باتوں کے درمیان واضح فرق کیا ہے۔ ایک یہ کہ کوئی عقد کرتے وقت صلب عقد میں کوئی شرط لگا دی جائے، در دوسری صورت یہ ہے کہ صلب عقد میں کوئی شرط نہ ہو، لیکن عقد سے ہٹ کر کوئی وعدہ کر لیا جائے۔ ذیل میں دونوں صورتوں کے بارے میں تھوڑی سی تفصیل ذکر کی جاتی ہے:

جہاں تک پہلی صورت کا تعلق ہے، یعنی صلب عقد میں کوئی شرط لگا نا، اس کے بارے میں فقہاء کرامؒ کے مختلف مذاہب بندے نے مکملہ فتح المسلم (صفحہ: ۳۹۳) ج: ۱ باب بیع البعیر و استثناء (مکوبہ) میں تفصیل سے بیان کر دیئے ہیں۔ یہاں میں صرف حنفیہ مذاہب ذکر کرتا ہوں۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ عام حالات میں عقد کے ساتھ کوئی شرط لگانے سے عقد فاسد ہو جاتا ہے، البتہ تین قسم کی شرطیں ہیں جو جائز ہیں، اور عقد کو فاسد نہیں کرتیں۔ ایک وہ شرط جو مختصائے عقد کے مطابق ہو، دوسرے وہ جو عقد کے ملائم ہو، جیسے رہن رکھنے یا کفالت یا حوالہ کی شرط، اور تیسرے وہ شرط جس پر عرف اور تعامل ہو گیا ہو۔

## بیع بالوفاء

ابتداءً بعض فقہاء حنفیہ نے کچھ خاص صورتوں میں شرط کو جائز بھیج کہا ہے،

جیسے بیع بالوفاء میں وفاء کی شرط اگر صلب عقد میں ہو تو اس کو بھی بعض فقہاء خفیہ نے جائز قرار دیا ہے۔ صاحب نہایت نے اسی پر فتویٰ دیا ہے۔ اور علامہ شامیؒ نے علامہ زلیحی سے اس کا مطلب یہ نقل کیا ہے کہ بیع صحیح ہو جائے گی، اور مشتری کے لئے اس سے فائدہ اٹھانا بھی حلال ہوگا، لیکن چونکہ بیع میں یہ شرط ہے کہ جب کبھی بائع قیمت واپس لوٹائے گا، مشتری کو وہ دوبارہ بخشنی ہوگی، اس لئے مشتری کے لئے اس بیع کو آگے بچھا جائز نہیں ہوگا۔ اور زلیحیؒ نے اسی قول کو معنی پر قرار دیا ہے۔ اور علامہ شامیؒ نہر کے حوالے سے نقل فرماتے ہیں کہ ہمارے دیار میں عمل اسی قول پر ہے جسے زلیحیؒ نے ترجیح دی ہے۔ چنانچہ علامہ حنفیؒ فرماتے ہیں:

”وقیل: بیع یفید الانتفاع به. وفي إقالة شرح المجمع

عن النهاية: وعليه الفتوى.“

اس کے تحت علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

”قولہ: ”وقیل بیع یفید الانتفاع به.“ هذا محتمل لأحد

فولین: الأول أنه بیع صحيح مفید لبعض أحكامه من

حل الانتفاع به إلا أنه لا یملک بیعه. قال الزیلعی فی

الإکراه: وعليه الفتوى. الثانی: القول الجامع لبعض

المحققین أنه فاسد فی حق بعض الأحكام حتی ملک

کل منهما الفسخ، صحيح فی حق بعض الأحكام،

تجمل الأتزال ومنافع المبيع، وذهن فی حق البعض حتی

لم یملک المشتري بیعه من آخر، ولأرهنه، وسقط

الدين بهلاكه. فهو مرکب من العقود الثلاثة كالزرافة

فیها صفة البعیر والبقر والتمر، يجوز لحاجة الناس إليه

بشرط سلامة البدلین لصاحبهما. قال فی البحر:

وینبغي ألا يحصل في الإفشاء عن القول الجامع. وفي  
النهر: والعمل في ديارنا على ما رجحه الزيلعي.

(رد المحتار ج: ۵ ص: ۲۷۷)

شاید یہ جواز کا قول اسی بنیاد پر ہے کہ یہ شرط متعارف ہوگئی ہے، البتہ اکثر  
فقہاء حنفیہ نے اس صورت کو تو جائز قرار نہیں دیا کہ وفاء کی شرط صلب عقد میں لگائی  
جائے، اور ایسی صورت میں اسے تمام احکام میں رہن قرار دیا ہے، جیسا کہ علامہ شامی  
نے امام ابو الحسن ماتریدی رحمۃ اللہ علیہ سے نقل فرمایا ہے، لیکن اگر عقد بیع شرط سے خالی  
ہو، لیکن وفاء کی شرط عقد سے الگ ایک وعدے کے طور پر ذکر کی جائے تو اسے  
ورست قرار دیا ہے، اور ایسی صورت میں وعدے کو بھی لازم قرار دیا ہے، جیسا کہ پیچھے  
وعدے کی بحث میں گذر چکا ہے۔ اور اس کے بارے میں محیط میں فرمایا گیا ہے کہ:

”وبعض مشايخ سمرقند قالوا: إذا لم يكن الوفاء  
مشروطاً في البيع يُجعل هذا بيعاً صحيحاً في حق  
المشتري حتى يحل له الانتفاع بالمشتري كما يحل له  
الانتفاع بباقي أملاكه، ويُجعل وهذا في حق البائع  
حتى لا يتمكن المشتري من بيعه، وإذا مات لا يورث  
عنه، وإذا جاء البائع بالمال يؤمر المشتري بأخذ المال  
وردة المبيع عليه، ويجوز أن يكون للعقد الواحد  
مرتين وقد مر نظير هذا في السلم، وإنما فعلنا هكذا  
لحاجة الناس بعضهم إلى أموال البعض مع صلاتهم عن  
الوقوع في الربا.“ (تمحيط البرهاني كتاب البيوع، الفصل

۲۵ ج ۱۰ ص ۳۶۹ ط: إدارة القرآن)

اور فتاویٰ قاضی خان میں ہے:

أو خلطوا في البيع الذي يبيعه الناس ببيع الوفاء أو بيع  
الحاتر. قال أكثر المشايخ منهم السيد الإمام أبو شجاع  
والقاضي الإمام أبو الحسن علي المغربي. حكمه حكم  
الرهن. والصحيح أن العقد الذي جرى بينهما إن كان  
بنفط البيع لا يكون رهنًا، ثم ينظر إن ذكر شرط البيع  
في البيع فسلما لبيع، وإن لم يذكر ذلك في البيع  
وتلفظا بنفط البيع بشرط الوفاء، أو تلفظا بالبيع  
الحاتر، وعندهم هذا البيع عبارة عن عقد غير لازم  
فكذلك. وإن ذكر البيع من غير شرط ثم ذكر الشرط  
على وجه الموعدة جاز البيع، ويلزمه الوفاء بأنواعه،  
لأن الموعدة قد تكون لازمة. فتجعل لازمة لحاجة  
الناس.

(الفتاوى الحبية على هامش الهدية ج ٢ ص ٢٢٠ و ٢١٥)  
وربما خرج القصور من ذلك.

شرط شرطًا فامد قبل العقد، ثم عقده ثم ينظر العقد،  
ويبطل أو تقاربا. (رفقز)

بعض مشايخ زماننا قالوا: الشرط لو لم يكن في العقد  
جعلناه بيعاً صحيحاً في حق المشتري حتى ينتفع  
بالمبيع كسائر أملاكه، وجعلناه رهن في حق البائع حتى  
لم يجز بيع المبيع، ونجبر المشتري على قبول الثمن  
ورذ المبيع على بانه، لأن هذا بيع مركب منهما  
كقصة بشرط عوض رهنة في المرحى وكثير من

الأحكام، يكون له حكمان وإنما جعلناه كذلك  
 لحاجة الناس إليه حذراً عن الربى خصوصاً في ديارنا  
 فإنهم يبالغون اعتادوا في هذا الباب الفين والإجارة  
 الطويلة ولم يمكنهم في الكرم، والإجارة في الكرم  
 لا تصح لما عرف، وببخرى اعتادوا الإجارة الطويلة  
 ولم يمكنهم ذلك إلا بعد شراء الأشجار وهذا الشراء  
 عقد وفاء فاضطروا إلى ما قلنا، وما ضاق على الناس  
 اتسع حكمه.

پھر بعض فقہاء کرامؒ نے اس بات کی بھی صراحت فرمائی ہے کہ وفاء کا وعدہ  
 چاہے بیع سے پہلے ہو، یا بیع کے بعد ہو، اُسے حسب عقد میں شرط ٹاکا نامیں سمجھا جائے  
 گا، اور اس کی وجہ سے بیع فاسد نہیں ہوگی، چنانچہ جامع الغصونین ہی میں فرمایا گیا ہے  
 کہ:

"ولو تواضعا قبل البيع ثم تباعا بلا ذكر شرط جاز البيع  
 عند ح رحمه الله إلا إذا تصادفاً أنهما تباعا على ذلك  
 المواضعة وكذا لو تواضعا الوفاء قبل البيع ثم عقدا بلا  
 شرط الوفاء فالتعقد جائز، ولا عبرة للمواضعة  
 السابقة" - راجع الفصولين، الفصل ۸ - في بيع الوفاء ج

۱ ص ۲۳۷، جامعى مكتب خواجه بنوری ناؤن

اور یہ مع الغصونین میں اس مسئلے کو صرف بیع بالوفاء کے معاملے تک  
 محدود نہیں رکھا، بلکہ اسے ایک عام قہم کے طور پر اس طرح ذکر فرمایا ہے:  
 "شرطاً شرطاً فاسداً قبل العقد ثم عقداً لم يطل العقد،  
 ويطل لو تقارنا"

(ایضاً ص ۲۳۷)

علامہ شامی نے بھی جامع الفصولین کی یہ عبارت نقل فرمائی ہے، لیکن اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ پہلے دعوہ کرنے کی صورت میں بیع فاسد نہ جانی چاہئے، کیونکہ انہوں نے بیع کو اسی بنیاد پر مبنی کیا ہے۔ لیکن علامہ خاں امامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس اعتراض کو ان الفاظ میں رد کیا ہے:

”بقی ما إذا ذكر الشرط قبل العقد ثم عقد خائباً عن الشرط، وقد ذكره في الثامن عشر من جامع الفصولين حيث قال: شرطاً شرطاً فاسداً قبل العقد ثم عقداً لم يبطل العقد، ويبطل لو نقارنا أنه لكن قال الفاضل ابن عابدين في رد المحتار: قلت: ويبغى الفساد لو اتفقا على بناء العقد عليه كما صرحوا به في بيع الهزل كما مبني أحرار البيوع، له أقول: هذا بحث مصادم للمنقول كما علمت، وقياسه على بيع الهزل قياس مع الفارق، فإن الهزل كما في المنار هو أن يراد بالشيء ما لم يوضع له، ولا ما يصلح له النلفظ استعارة، ونظيره بيع السلجنة، وهو كما في الدر المختار أن يظهر العقدان وهما لا يريدانه، وهو ليس ببيع في الحقيقة، فإذا اتفقا على بناء العقد عليه فقد اعترفا بأنهما لم يريدوا إنشاء بيع أصلاً، وابن هذا من مستنسا؟ ومن راجع كلام هذا الفاضل فيلكت كتاب الكفالة عند الكلام على بيع السلجنة من الدر المختار يظهر له الفرق بأجلى مما ذكرناه، وعلى كل حال فتابع المنقول أسلم، والله أعلم.“

(شرح المحنة للامامي ج ۲ ص ۱۰)

اور حقیقت یہ معلوم ہوتی ہے کہ جامع الفصولین میں بھی پنجھے وعدے کو غیر  
 وعدہ اس صورت میں فرمایا ہے جب وہ بیع کرتے وقت یہ تصدیق نہ کریں کہ بیع اس  
 سابقہ وعدے کی بنیاد پر ہو رہی ہے، لیکن اگر بیع کے عقد کے وقت انہوں نے اس قسم  
 کی کوئی بات کہہ دی کہ اس بیع کو اس سابقہ وعدے پر مبنی کیا جا رہا ہے تو اس صورت  
 میں صاحب جامع الفصولین نے بھی بیع کو جائز نہیں کیا، جیسا کہ اوپر کی عبارت میں  
 ان کے الفاظ: ”ولو تراضعا قبل البيع ثم تبایعا بلا ذکر شرط جاز البيع  
 عند ح رحمہ اللہ إلا إذا تصادقا أنهما تبایعا علی ذلک الموضع“ سے ظاہر  
 ہے۔ علامہ ابن عابدین کو اعتراض اس صورت پر تھا جب وہ بیع کی بناءً اس وعدے پر  
 کریں، اس صورت میں وہ اسے فاسد قرار دینا راجح سمجھتے تھے، اور اس صورت کو  
 جامع الفصولین میں بھی جواز سے مستثنیٰ کر کے فاسد کہا ہے۔ لہذا دونوں میں کوئی  
 تعارض معلوم نہیں ہوتا، لیکن یہ اسی وقت ہے جب بیع کے وقت وہ اس بات کا ذکر  
 کریں کہ یہ بیع اس وعدے پر مبنی ہے، کیونکہ اس صورت میں وہ بیع بالشرط من گئی  
 ہے جو ناجائز ہے۔

اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اگر بیع شرط سے خالی ہو، لیکن بیع سے  
 پہلے وفاء کا وعدہ کر لیا گیا ہو تو وہ مفید عقد نہیں ہوتا۔ اور حضرت حکیم الامت مولانا  
 اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر یہ استدلال بھی فرمایا ہے کہ اس وعدے کو  
 حاجت کی وجہ سے جائز قرار دیا گیا ہے، اور حاجت اس کے بغیر مندرفع نہیں ہوتی کہ  
 وعدہ سابقہ کو مفید قرار نہ دیا جائے۔ ذیل میں حضرت کافوئی نقل کیا جاتا ہے :

سوال: فتاویٰ قاضی خان ج ۲ ص ۸۴۸ مطبوعہ نول کشور میں

ہے: واختلفوا فی بیع الوفاء أو البیع الجائر۔۔۔ الی ان

قال۔۔۔ وإن ذکر البیع من غیر شرط ثم ذکر الشرط

علی وجه المواعدة جاز فی بیع وبلزوم الوفاء بالوعد لان



المواہید لہذا تكون لازمة لحاجة الناس۔ اہل اس عبارت کا مطلب کیا ہے، آیا یہ بھی جائز ہے کہ بائع مشتری سے کہہ دے کہ تم بیع تو ہمارے ساتھ بلا شرط کر دو، مگر ہم تم سے وعدہ کرتے ہیں کہ اتنی مدت میں اگر تم چاہو گے تو ہم تمہاری شے اسی قیمت میں واپس کر دیں گے، یا اس قدر نفع کے ساتھ تمہارے ہاتھ بچ ڈالیں گے، اس پر بائع رضا مند ہو چوے، اور کہہ دے کہ میں نے بلا شرط تمہارے ہاتھ فلاں شے اتنی قیمت میں بیچی، مشتری قبول کرے، اور وعدہ کی پچھلی کلمے لئے دستاویز لکھوے یا صرف یہی جائز ہے کہ بیع بلا شرط بلا کسی قرار داد کے ہو، اور بعد المبیع مشتری بائع کی درخواست پر یا بلا درخواست واپس کر دینے کا وعدہ کرے، صرف دوسری صورت کے جواز سے حاجت ناس مندرج نہیں ہوتی، کیونکہ اول تو بائع کا واپسی کی درخواست کرنا ہی مستبعد ہے، جبکہ وہ بلا توقع واپسی کے بیع کر چکا ہے، دوسرے مشتری کا ایسے درخواست کو مان لینا یا اپنی طرف سے وعدہ میں پیش قدمی کرنا اور بھی مستبعد ہے، اس سے حاجت ناس مندرج نہیں ہوتی۔

الجواب: آپ کا شبہ صحیح ہے، واقعی بدون اس کے کہ عقد کے قبل یا عقد کے ساتھ شرط و فاء کا ذکر کیا جاوے، حاجت مندرج نہیں ہوتی، اور ان دونوں صورتوں میں اصل مذہب فساد عقد ہے، كما في الدر المختار: إن ذكر الفسخ فيه أو قبله أو زعماه غير لازم كان بيعاً فاسداً ولو بعله على وجه الميعاد جائز ولو انوفاء به بالخ اور بعض کے نزدیک عقد

سے قبل ذکر کی ہوئی شرط کا اعتبار ہی نہیں اور عقد فاسد نہ ہوگا، لیکن یہ بیع بشرط اوفاء نہ ہوگی، کما فی الدر المختار نو تو اضعاء علی الوفاء فل العقد ثم عقدا خالیا عن شرط الرفاء فالعقد جائز ولا عبرة بلمواضع ج ۴ ص ۸۱۔ لیکن کثیرین المسائلین کا فتویٰ ہے کہ قبل عقد ذکر کی ہوئی شرط بھی معتبر اور عقد جائز ہے، لضرورة الناس، وفي رد المحتار وقد سئل الخیر الرعی عن رجلین تو اضعاء علی بیع الرفاء قبل عقله وعقدا البیع خالیا عن الشرط، فأجاب بأنه صرح فی الخلاصة والقبض والتفاریخ خاتمة وعبرها بأنه یكون علی ما تو اضعاء ج ۴ ص ۱۸۷، فقط ۱۷۰ مضامین ۳۳۳ھ

سوال: پہلے سوال کے ضمن میں ارشاد ہوا ہے ”لیکن کثیرین المسائلین کا فتویٰ ہے کہ قبل عقد ذکر کی ہوئی شرط بھی معتبر اور عقد جائز ہے، لضرورة الناس، وفي رد المحتار وقد سئل الخیر الرعی عن رجلین تو اضعاء علی بیع الرفاء قبل عقله وعقدا البیع خالیا عن الشرط، فأجاب بأنه صرح فی الخلاصة والقبض والتفاریخ خاتمة وعبرها بأنه یكون علی ما تو اضعاء ج ۴ ص ۱۸۷، انتھی، اس میں دریافت طلب یہ امر ہے کہ خیر علی کے جواب سے جہاں تک میں سمجھتا ہوں نہ تو اس بیع کا جواز ہی معلوم ہوتا ہے اور نہ عدم جواز ہی کیونکہ یہ ممکن علی ما تو اضعاء سے صرف اس قدر ظاہر ہوا کہ مواضع پیشین غیر معتبر نہیں ہوئی، کما زعمه البعض، لکن معتبر

ہوگی اور عقد صورتہ مطلق عن الشرط ہوگا، ومعنی مقید بہ اگر یہ نہ ظاہر ہوگا کہ یہ عقد جو صورتہ مطلق عن الشرط ومعنی مقید بالشرط ہے بناءً علی وصل المذہب فاسد ہے بالضرورة الناس جائز، ایسی حالت میں اس کے نقل کرنے سے جو مقصد ہے وہ معلوم نہ ہوا۔  
 الجواب: واقعی یہ عبارت جواز عقد سے سکت سے مقصود زیادہ اس کے نقل کرنے سے شرط کے معتبر ہونے پر استدلال ہے، بمقابلہ ذم بعض کے، اور جواز عقلی کی دلیل لضرورة الناس ہے، اور نقلی دلیل اس کی دوسری روایات فقہیہ ہیں جن کی طرف لضرورة الناس میں اشارہ ہو گیا، مثلاً در مختار میں ہے: فیہما القول السادس فی بیع الوفاء أنه صحيح لحاجة الناس قراراً من الربو، وقائلوا: ماضق علی الناس أمر إلا اتسع حكمه. فی رد المحتار: قوله: "فیہما" ای فی البرزخیة، وهو من كلام الأئمة. ج ۳ ص ۳۸۴۔

(امداد الازہدی، کتاب المبیع، سوال ۱۳۵، ج ۳ ص ۱۰۸، ۱۰۹)

واقعہ یہ ہے کہ قانونی خیر یہ کن عبارت اگرچہ صریح نہیں، اور اس میں یہ احتمال بھی موجود ہے کہ "علی ما فو اضعا" کا مطلب یہ لیا جائے کہ ان کی سابقہ مفاہمت عقد کو فاسد نہیں کرے گی، لیکن عقد سے خارج ایک وعدے کی حیثیت میں معتبر ہوگی، لیکن اس کتاب کی عبارتوں کو سیاق و سباق کے ساتھ دیکھنے سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک "علی ما فو اضعا" کا مطلب یہ ہے کہ وعدہ سابقہ کو شرط فی البیع سمجھا جائے گا، اور بیع فاسد ہوگی، لیکن جامع المفصلین کی عبارت اس پر صریح ہے کہ عقد صحیح ہوگا، اور اسے اُس وقت تک مشروط نہیں سمجھا جائے گا جب تک عقد کرے وقت وہ صراحت نہ کریں کہ یہ عقد وعدہ سابقہ پر مبنی ہے۔ خلاصہ یہ ہے

اگر اس معاملے میں دونوں قسوں موجود ہیں۔ اور حضرت حکیم ارمہ کے جوڑے قس کو برائے جائز ثابت کرتے ہیں۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر ہم اہل مذاہب کے ہر موجد فقہی میں غیر متفقہ الشرط کو واجب کر دیتے ہیں۔ کیا یہ جامع و شمولی میں ضروری ہے۔ اور یہاں کہ امداد القہوی میں اس پر فتویٰ دیا گیا ہے، تو یہ کھنکھاہٹ نفی فرق و تفریق، بلکہ فریقین جانتے ہیں کہ فقہی و مذہبی کی بنیاد پر ہوتی ہے، ہندسہ میں اور تعلق بالشرع میں کوئی جوہری فرق نہیں رہا۔ ان سوال کا جواب دے دے۔ ”بحوث فنی قضایا فقہیہ معاصرہ“ میں اس طرح دیا ہے:

”والحواب عن هذا الإشكال عني ما طهرني - والله سبحانه أعلم - أن الفرق بين المسائلين ليس في الصورة فحسب، بل هناك فرق دقيق في الحقيقة أيضاً.

وذلك أن العقد الواحد إن كان مشروطاً بالعقد الآخر، والذي يعتبر عنه بالصلقة في الصلقة، لا يكون عقداً باتاً، وإنما يوقف على عقد آخر بحيث لا يتم العقد الأول إلا به، فكان في معنى العقد المعلق أو العقد المضاف إلى زمن مستقبل فإذا قلنا البائع للمشتري: بعثك هذه الدار على أن تزجر الدار الفلانية لي بأجرة كذا، فمعناه أن البيع موقوف على الإجازة اللاحقة، ومعنى ترفف العقد على واقع لاحق، يخرج من حيث كونه باتاً، وصار عقداً معلقاً، والتعلق في عقود المعاوضة لا يجوز، وإن حكمتنا بمقتضى هذا العقد، وامتنع

المشتري من الإجارة، فإن ذلك يستلزم أن يرتفع  
البيع تلقائياً، لأنه كان مشروطاً بالإجارة، وعند فوات  
الشرط يفوت المشرط.

فإن عقد إذا شرط معه عقد آخر، وكان ذلك في معنى  
تعلق العقد الأول على العقد الثاني، صار كأنه قال: إن  
أجرتني الدار المملوكة بكذا، فداري بيع عليك بكذا،  
وهذا مما لا يجوز أحد، لأن البيع لا يقبل التعليل.

وهذا بخلاف ما لو ذكر ذلك على سبيل المراجعة  
في أول الأمر، ثم عقدا البيع مطلقاً عن شرط، فإن البيع  
يتعقد من غير تعليق بيعاً بآخر، ولا يتوقف تمامه على عقد  
الإجارة. فلو امتنع المشتري من الإيجار بعد ذلك،  
فإنه لا يؤثر على هذا البيع البات مبناً، فيبقى البيع تاماً  
عند حاله. وغاية الأمر أن يجبر المشتري على الوفاء  
بوعده على القول بلزوم الوعد، لأنه أدخل البائع في  
البيع بوعده، فلزم عليه أن يفي بذلك الوعد قضاءً  
عند من يقول بذلك. وهذا شيء لا أثر له على البيع  
البات الذي حصل بدون أي شرط، فإنه يبقى تاماً، ولو  
لم يفي المشتري بوعده.

وبهذا تبين أن البيع إذا اشترط فيه العقد الآخر يفي  
متزهداً بين التمام والفسخ، وإن هذا التردد يورث فيه  
الفساد، بخلاف البيع المطلق الذي سببه التردد  
بالشيء، فإنه لا تردد في تمام البيع، فإنه يتم في كل

حاصل، وغایتہ الامر ان يكون الوعد السابق لازماً على  
المشتري على قول من يقول بضرورة الوعد "

(بحوث فی فقہنا للفقہ المعاصر ج ۱ ص ۲۵۵، ۲۵۶)

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کسی بیع کے علقہ عقد میں کوئی شرط نہ لگائی جائے، لیکن عقد سے پہلے یا بعد میں اس کا ذکر وعدے کے طور پر کر لیا جائے تو اس سے بیع فاسد نہیں ہوتا، اور نہ "صلفۃ فی صلفۃ" لازم آتا ہے، اور نہ ہی اس وعدے کو حاجت کی بنا پر لازم بھی قرار دیا جاسکتا ہے۔ چھپ (حلیوں کی شرعی حیثیت کے عنوان کے آخر میں) ہم ایک کو آپریٹو سسٹم کے سلسلے میں حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ کا، اور "اسلم نڈ" کے سلسلے میں حضرت مفتی محمود الحسن گیسوی رحمۃ اللہ علیہ کے فتاویٰ ذکر کر چکے ہیں جن میں بیع اور قرض کے معاہدے الگ الگ ہیں، اور انہوں نے اسے "صلفۃ فی صلفۃ" قرار نہیں دیا۔ ان کے فتویٰ کا یہ حصہ بطور خاص یہاں قابل توجہ ہے:

"جو شخص سود سے بچنا چاہتا ہے وہ ناجور ہے، آپ درمعا سے ہوں ایک قرض کا جس کا تعلق روپے اور روپے سے ہے، دوسرا بیع کا جس کا تعلق کاغذ، فارم سے ہے۔ اور دونوں شرعاً درست ہوں تو مجموعہ کو بھی درست کہنے کی گنجائش ہے، جیسا کہ حضرت اقدس مولانا تھانویؒ نے حوادث الفتاویٰ میں حصہ ثانی ص ۱۵۵ پر ایک سوال کے جواب میں فرما دیا ہے۔

(اجواب) منی آرڈر مرکب ہے دو معاہدے: ایک قرض جو اصل رقم سے متعلق ہے۔ دوسرا اجارہ جو فارم پر لکھتے اور ردانہ کرنے پر بنام فیس کے دی جاتی ہے، اور دونوں معاہدے جائز ہیں، پس دونوں کا مجموعہ بھی جائز ہے۔ اور چونکہ ان میں

انتظام عام ہے اس لئے یہ تاویل کر کے جواز کا فتویٰ مناسب ہے۔ فقہ ۹ شوال ۱۳۳۲ھ

اگر صفہ فی صفہ کا اشکال ہو تو مٹی آرڈر میں بھی ہے یا نہ  
فقد سے روپیہ لئے میں دو معاملے ہیں۔ ایک رہن بالقرضہ یا  
قرض با رہن۔ اس کا تعلق روپے سے ہے، دوسرا، مرہون رہن  
وغیرہ سے ہے۔ دوسرا معاملہ فقہ ہے، اس کا تعلق کاغذ فارغ  
معاملہ عامہ سے ہے، دونوں معاملے الگ الگ درست ہیں۔ لیکن  
مجموعہ بھی درست ہے۔

یہ بات کہ فارم کی قیمت زیادہ ہے سو بعض کی اپنی اصلی  
مالیت کے اعتبار سے کوئی قیمت ہو مگر کسی قیمت نہ ہو گی وہ  
اس کی قیمت بڑھ جاتی ہے۔ سرکاری اسٹمپ مختلف قیمتوں  
کے ہوتے ہیں۔ خود اتنی مالیت کے نہیں مگر ان کے ذریعہ حراستی  
کارروائی کی جاتی ہے اس لئے ان کی قیمت زیادہ ہے۔ ایسے ہی یہ  
فارم چاہے کتنی کم قیمت کی مگر اس کے ذریعہ قرض و رہن کا  
معاملہ آسان ہو جاتا ہے، اس لئے اگر زیادہ قیمت ہو تو کوئی  
اشکال نہیں۔

حضرت تھانوی نے مٹی آرڈر کے جواز کی دوسری وجہ انتظام عام  
بھی بیان فرمائی ہے، مگر اول تو وہ چکی عسک کی وجہ سے جائز فرما  
چکے ہیں، یعنی دو معاملے الگ الگ، دوسرے یہ کہ اعتبار عام  
حرام کو حلال کر لے میں موثر نہیں۔ اس سے معلوم ہو کہ یہ  
انتظام عام درجہ علت میں نہیں بلکہ موقع نصیحت میں ہے۔ اصلی

دست دہی ہے کہ دو معاملے الگ الگ ہیں۔“

(مذہبی نمونہ پ ۲۳ ص ۲۶۷ ج ۱: قدیم)

اجارہ کا جو طریقہ غیر سودی بینکاری میں اختیار کیا گیا ہے، اس میں بھی وہ معاملے الگ الگ ہیں، ایک اجارہ کا اور ایک اجارے کے اختتام پر بیع کا یا ہبہ کا۔ اب بعض اداروں میں تو مجددہ صرف اجارہ کا ہوتا ہے، اور اس وقت بیع یا ہبہ کو کوئی وعدہ بھی نہیں ہوتا، لیکن عملاً اجارے کے اختتام پر کاٹری مستاجر کو معمولی قیمت پر بیچ دی جاتی ہے، یا ہبہ کردی جاتی ہے، اور بعض اداروں میں عقد اجارہ مکمل ہونے کے بعد متوجر کی طرف سے یہ وعدہ ہوتا ہے کہ وہ اجارے کے اختتام پر کاٹری مستاجر کو بیچ دے گا یا ہبہ کر دے گا۔ جب تک آخر میں بیع یا ہبہ نہ ہو، اس وقت تک عین متوجرہ پر تمام احکام اجارہ ہی کے جاری ہوتے ہیں، چنانچہ وہ عین متوجرہ اس پورے عرصے میں بینک اس کے ضامن میں رہتی ہے، یعنی اگر تباہ ہو جائے تو نقصان بینک ہی کو سمجھا جائیگا، البتہ جب اجارے کے اختتام پر وعدے کو پورا کیا جائے تو بیع یا ہبہ اپنے تمام لوازم کے ساتھ تحقیق ہوتا ہے۔ اور اگر وعدہ کرنے والا وعدہ پورا نہ کرے تو اس سے اجارہ ختم نہیں ہوتا، بلکہ واعدہ کو یا وعدہ پورا کرنا پڑے گا، یا موعودہ کا حقیقی نقصان برداشت کرنا ہوگا۔ ان دونوں صورتوں میں ”اصفہ فی صفہ“ کی مندرجہ صورت پیدا نہیں ہوتی، جیسا کہ بیع بالوداء میں جامع الفوائد کے مطابق لکھا ہے: ”موسر کی میں کفایۃ المفتی کے فتوے کے مطابق، مسلم فقہ میں حضرت مفتی محمد واکسن رحمۃ اللہ علیہ کے فتوے کے مطابق اور ماضی آرڈر میں حضرت تھانویؒ کے فتوے کے مطابق وند منقص عن الحد کو اصفہ فی صفہ“ میں داخل نہیں سمجھا گیا۔

پھر میں اصفہ فی صفہ کا وعدہ اعلیٰ کرنے والے حضرات کو بخندے دل سے چند باتوں پر غور کرنے کی دعوت دیتا ہوں:

کتاب ”مرآۃ اسلامی بینکاری“ کے صفحہ ۲۹۱ پر سودی بینکوں میں بھی ”ذیل



جی ”کھولنے کی اجازت دی گئی ہے۔ قطع نظر اس سے کہ سودی بینکوں میں غائب اکثریت سودی ایل سی کی ہوتی ہے، ایل سی کا معاہدہ درحقیقت بینک وقت وکالہ باجر اور وکالہ کا معاہدہ ہے، یعنی اُس میں وکالہ باجر (جو درحقیقت شخص قانونی کا اجارہ ہے) کے ساتھ ہی کفالت بھی ہوتی ہے۔ کیا یہ صفحہ فی صفحہ نہیں ہے؟ یہ درست ہے کہ مذکورہ کتاب میں ایل سی کھولنے کی اجازت دیتے ہوئے ”بوقت مجبوری“ اور ”نا جائز سمجھتے ہوئے“ کی قید بھی لگائی گئی ہے، اور آخر میں یہ فرمایا گیا ہے کہ ان مراحل میں پیش آمدہ ناجائز امور کا وبال ان قوانین بنانے والوں پر ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ اگر قانون بنانا آپ کے ہاتھ میں ہو، اور ایل سی کھولنے کی ضرورت بھی آپ کے نزدیک مسلم ہے تو آپ ایل سی کھولنے کے لئے کیا قانون بنائیں گے جس میں وکالت اور کفالہ کو ایک عقد میں جمع کرنے کی شرابی لازم نہ آئے؟

## اجارے میں مرمت کی شرط

اوپر ہم عرض کرتے ہیں کہ سودی ییزنگ کے برخلاف غیر سودی اداروں میں اجارہ کے طریقے کو جائز قرار دینے کے لئے شرعاً یہ ضروری ہے کہ مالیاتی ادارہ جو گاڑی کرائے پر دے رہا ہے، کرایہ داری کی مدت کے دوران گاڑی کے مالک کی حیثیت سے وہ ملکیت کی پوری ذمہ داری اٹھائے، یعنی اگر وہ گاڑی کا بک کی کسی غفلت یا تعدی کے بغیر تباہ ہو جائے تو نقصان بینک کا ہو۔ نیز گاڑی کے بنیادی طور پر قابل انتفاع ہونے کے لئے جتنی مرمت کی ضرورت ہے، اُس کے اخراجات بینک کے ذمہ ہوں۔ البتہ چونکہ گاڑی ایک طویل مدت مثلاً تین سال کے لئے کرائے پر دی جاتی ہے، اس لئے جن معمولی کاموں کا تعلق گاڑی کے استعمال سے ہے، مثلاً پٹرول ڈالنا، سروس کرنا، نیوٹک کرنا، پلگ بدلنا، تیلری تبدیل کرنا، یہ کام سٹیز کے ذمے قرار دیئے جاتے ہیں۔ اجارہ کے مذکورہ بالا طریقے پر ایک اعتراض یہ فرمایا گیا ہے کہ

اس اجارے میں چھوٹی سوئی مرمت ہو نہ کہ مستاجر کے ذمے ڈالی جاتی ہے، اس لئے اس شرط قاسد کی بنا پر یہ معاملہ جائز ہے۔ فرما دیا گیا ہے کہ گزاری کی سرحدیں نیوٹنگ اور معمول کی مرمت بھی شرمائے جر کے ذمے ہونی چاہئے، اور اسے مستاجر کے ذمے ڈالنے شرط قاسد ہے، اور ناجائز ہے۔

حالاںکہ اس اعتراض کو مدلل کرنے کے لئے فقہاء کی جو عبارتیں ذکر فرمائی گئی ہیں، انہی پر اگر مختصرے دل سے شور فرمایا جائے تو یہ اعتراض خود بخود دور ہو جاتا ہے۔ فقہاء کرام نے اس بارے میں اصولی یہ بیان فرمایا ہے کہ مؤجر مستاجر پر کسی ایسے عمل کی شرط عائد نہیں کر سکتا جس کا اثر مدت اجارہ ختم ہونے کے بعد بھی معتد بہ طور پر پاتی رہے، کیونکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اجارے میں اتنی شرط عائد کر رہا ہے جس کا فائدہ اجارہ ختم ہونے کے بعد وہ خورائے گا، مثلاً کوئی شخص زمین دیتے وقت یہ شرط عائد کرے کہ اس میں کوئی ایسی عمارت یا چار دیواری بنادو، جو بعد میں بھی باقی رہے۔ زمین کے اجارے میں یہ بھی فرمایا ہے کہ مؤجر مستاجر پر یہ شرط بھی عائد نہیں کر سکتا کہ وہ زمین میں مل چلائے، یا نہر بنائے، لیکن ساتھ ہی یہ ضمانت بھی کردی ہے کہ اگر اجارہ طویل مدت کے لئے ہے، تو زمین میں مل چلانے یا نالیاں بنانے کی شرط عائد کر لی گئی تو اس میں پیچھے حرج نہیں ہے، کیونکہ اجارے کے طویل مدت تک جاری رہنے کی وجہ سے ان کاموں کا کوئی مختہ بہ فائدہ اجارہ ختم ہونے کے بعد منہجر کو نہیں پہنچے گا، معتد بہ اس لئے کہا کہ اگر طویل مدت کے اجارے میں نالیاں بنانے کی شرط مستاجر پر عائد کی گئی تو اس کا زیادہ فائدہ تو مستاجر خود اٹھائے گا، ایسے اجارہ ختم ہونے کے بعد جب زمین مؤجر وادیں کرے گا تو اس وقت بھی ان نالیوں کے کچھ اثرات باقی رہ سکتے ہیں، لیکن وہ ایسا معتد بہ فائدہ نہیں ہوگا جتنی وہ سے اجارے کو قاسد بنا جائے۔ مندرجہ ذیل فقہی عبارتیں اس مفہوم کو واضح کرنے کے لئے کافی ہیں:

تمین لیس فی شرح مختار العتاق میں ہے:

” (وإن شرط أن يثبها أو يكرى أنهارها أو يسرقها أو يزرعها بوزارة أرض أخرى لا كإجارة السكنى بالسكنى) لأن أثر التثبية وكري الأنهار والسرقنة يبقى بعد انقضاء مدة الإجارة فيكون فيه نفع صاحب الأرض وهو شرط لا يقتضيه العقد فبفسد كالتبعية، ولأن مؤجر الأرض يصير مستأجراً منافع الأجير على وجه يبقى بعد المدة فيصير صفقة في صفقة وهو مفسد أيضاً لكونه منبها عنه حتى لو كان بحيث لا يبقى لفعله أثر بعد المدة بأن كانت المدة طويلة أو كان المربع لا يحصل إلا به لا يفسد اشتراطه، لأنه مما يقتضيه العقد ؛ لأن من الأراضي ما لا يخرج المربع إلا بالكرايا مراراً وبالسرقنة، وقد يحتاج إلى كرى الجدول ولا يبقى أثره إلى القابل عادة. بخلاف كرى الأنهار ؛ لأن أثره يبقى إلى القابل عادة. وفي لفظ الكتاب إشارة إليه حيث قال كرى الأنهار ؛ لأن مطلقه يتناول الأنهار العظام دون الجدول واستنجاز الأرض ليررعها بأرض أخرى ليزرعها الآخر يكون بيع الشيء ، بجسمه نسبة وهو حرام لماعرف فسي موضعه وكذا السكنى بالسكنى أو الموكوب بالموكوب إلى غير ذلك من المنافع. “ (باب الإجارة الفاسدة ج ۶ ص ۱۴۱ طبع سعيد، اورنگ آباد)

” (قوله بشرط أن يثبها) في المقام من ثبات ثبته جعله

اثنين اهد وهو على حذف مضاف أي يثنى حوتها. وفي  
 المسنح إن كان المراد أن يردّها مكروبة فلا شك في  
 فسادها، وإلا فإن كانت الأرض لا تُخرج البريع إلا  
 بالكرب مرتين لا يفسد، وإن ما تُخرج بذونه، فإن  
 كان أثره يبقى بعد انتهاء العقد يفسد، لأن فيه مغعة  
 لرب الأرض وإلا فلا اهد ملخصاً. وذكر في التارخانية  
 عن شيخ الإسلام ما حاصله أن الفساد فيما إذا شرط  
 ردّها مكروبة بكرب يكون في مدة الإجارة. أما إذا  
 قال: على أن تكربها بعد مضي المدة أو أطلق، صح  
 وانصرف إلى الكرب بعده. قال: وفي الصغرى  
 واستغننا هذا التفصيل من جهة ربه بقى اهد.

قلت: ووجهه أن الكرب يكون حينئذ من الأجرة  
 تامل.

(قوله أي بحرثها) فاحرث هو الكرب وهو إثارة  
 الأرض للمزراعة كالكرب، قاموس: (قوله أو يكرب)  
 من باب رمى أي يحفر. (قوله العظام): لأن أثره يبقى  
 إلى الأقبيل عادة، بخلاف الجدول أي الصغار فلا تفسد  
 بشرط كربها. هو الصحيح ابن كمال. (قوله أو  
 يبرقها) أي يبيع فيها الرقيق وهو التزل لتبيح  
 النزع ط. (قوله فهو لو نشأ) بأن كانت المدة طويلة لم  
 يفسد: لأنه يُنفع. مستاجر فقط. رد المحتار باب

اور درمیان میں ہے :

"وَصَحِبَ لَوْ اسْتَاجَرَهَا عَلَى فَي يَكْرِهَهَا وَيُرِيدُهَا لَوْ

سَقَبْنَا لِيرِيدُهَا لَأَنَّهُ شَرْطٌ بِفَتْحِهِ الْعَقْدُ."

اس کے تحت علامہ شاہی فرماتے ہیں :

"(قوله لأنه شرط بفتحه العقد ، لأن نفعه للمستاجر

فقط۔"

(ایضاح ص ۲۰)

حاصل یہ ہے کہ اگر مستاجر پر شیئ موبد کے استعمال کے سلسلے میں کوئی ایسی شرط لگائی جائے جس کا فائدہ مستاجر ہی کو پہنچے ، اور اس کا معنی یہ اثر اجارہ مختار ہونے کے بعد باقی نہ رہے تو ایسی شرط جائز ہے۔ گاڑی کا اجارہ عام طور سے تین سال کے لئے ہوتا ہے ، ظاہر ہے کہ اس طویل مدت کے دوران جو سروں ، ٹیوٹنگ یا مسمون مرمت کرائی جائے ، اس کا معنی یہ اثر تین سال بعد تک باقی نہیں رہتا ، لہذا ان اشیاء میں ہزاروں کی بنیاد پر یہ کہنا کہ سروں ، ٹیوٹنگ اور چھوٹی موٹی مرمت کی اجرت مستاجر پر عائد نہ کرنے سے اجارہ قاسد ہو جاتا ہے ، مذکورہ فقہی اصول کے بالکل خلاف ہے۔

یہاں ایک اور بات بھی قابل ذکر ہے۔ فقہاء کرام نے یہ مسئلہ بھی بیان فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص ایک جانور کرائے پر لے تو اس کا چارہ سوکڑے کے ڈبے ہے ، اور اگر مستاجر پر یہ شرط لگائی جائے کہ جانور کو وہ پروردہ کھلانے کا تو یہ شرط قاسد ہے ، اسی طرح اگر کوئی غلام کرائے پر لے تو اس کا کھانا بھی مالک کے ڈبے ہے ، اور مستاجر کے ڈبے قرار دینے شرط قاسد ہے۔ لیکن آئینہ ابو امیث رحمہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جانور کے چارے کے بارے میں تو ہم محققین کے اسی قول پر عمل کریں گے ، لیکن غلام کے بارے میں یہ حرف عام ہو چکا ہے کہ غلام کو کھانا مستاجر ہی کھلاتا ہے ، اس لئے ہمارے زمانے میں یہ شرط مستاجر پر عائد نہ کرنے سے اجارہ قاسد نہیں ہوگا۔ اس پر علامہ صاحب نے یہ جواب دیا ہے کہ اگر مستاجر کی ضرورت کے بغیر کھانا

دیتا ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مستاجر پر شرط لگانا بھی جائز ہو جائے۔ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ اس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب یہ بات معروف ہوگئی کہ کھانا مستاجر ہی کھلائے گا تو وہ مشروط کے حکم میں ہوگئی، لہذا جب اسے تعامل نے جائز قرار دیا تو چاہے وہ مشروط صرف معروف ہو، یا غلوظ بھی ہو، دونوں صورتوں میں فقہ ابو الیث نے اسے جائز قرار دیا ہے، اور ان کی تعلیل سے واضح ہوتا ہے کہ اگر جانور میں بھی یہ عرف ہو جائے کہ چارہ مستاجر کے ذمے ہو تو وہ بھی جائز ہوتا چاہئے۔ پھر جب تک ایسا عرف نہ ہو چارہ مستاجر کے ذمے کرنے کے کچھ حیلے بھی نکلتے ہیں۔ ملاحظہ فرمائیے:

”فی الظہیریۃ۔ مستاجر عبداً أو دابة علی أن یکون علفها علی المستاجر، ذکر فی الكتاب أنه لایجوز۔ وقال الفقیہ أبو الیث: فی الدابة نأخذ بقول المتقدمین، أما فی زماننا فالعبد يأکل من مال المستاجر عادة۔ قال الحموی: أی فیصح اضطراره، واعترضه ط بقوله: فرق بین الأکل من مال المستاجر بلا شرط، ومنه بشرط اهـ۔ أقول: المعروف کالمشروط، وہ يشعر کلام الفقیہ کما لایغنی علی انیہ۔ ثم ظاهر کلام الفقیہ أنه لو تعرف فی الدابة ذلک یجوز تأمل۔“ (رد المحتار، باب الإجارة الفاسدة ج ۱ ص ۴۷)

پھر جانور کے چارے کے بارے میں بھی ایسا لگتا ہے کہ مختصر مدت اور طویل مدت کے درمیان فرق کیا گیا ہے۔ چنانچہ پہلے زمانے میں حج کو جانے کے لئے جو جانور کرائے پر لئے جاتے تھے، ان کے مسائل علامہ سرحدی رحمۃ اللہ علیہ نے ”باب الکسراء، الی مکة“ کے زیر عنوان تحصیل سے ذکر فرمائے ہیں۔ اس میں

انہوں نے ایک مسئلہ یہ بیان فرمایا ہے کہ کوئی شخص حج کو جانے والے عادیۃً ۵ ذوالقعدہ کو روانہ ہوتے تھے۔ اب اگر کوئی شخص حج کو جانے کے لئے سوری کرائے پر مینا چاہے، اور سوری والا یہ کہے کہ میں تو تمہیں پانچ ذوالقعدہ سے پہلے (مثلاً یکم ذوالقعدہ) کو لے کر جاؤں گا تو اس کے لئے یہ شرط لگانا جائز نہیں، کیونکہ اس سے مستاجر کو بلاوجہ سفر کی زیادہ مشقت اٹھانی پڑے گی، اور سوری والا اسے پہلے نکلنے پر مجبور کر کے درحقیقت یہ چاہتا ہے کہ اتنے دن پہلے سے وہ جانور کے چارے کے خرچ سے آزاد ہو جائے، لہذا اس کا یہ مطالب قابل تسلیم نہیں ہے۔ ملاحظہ فرمائیے:

”فَإِنْ أَرَادَ الْحَصَالُ أَنْ يُخْرِجَهُ قَبْلَ ذَلِكَ فَهُوَ يَبِيدُ أَنْ  
يُلْزِمَهُ ضَرَرُ الْمَسْفَرِّ مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ إِلَيْهِ فَيُقِطُّ عَنْ نَفْسِهِ  
مِنْ زَوْنَةِ الْمَلْفِ فَلَا يُمَكِّنُ مِنْ ذَلِكَ.“

(المبسوط للسرخسی ج ۲ ص ۲۰ ط: دار المعرفۃ)

اس میں خط کشیدہ جملہ بتا رہا ہے کہ حج کے طویل سفر میں چارے کے اخراجات مستاجر کے بجائے مستاجر پر ہوتے تھے، اسی لئے مستاجر یہ چاہ رہا تھا کہ سفر کے لئے پہلے نکل جائے تاکہ اتنے دن پہلے سے وہ چارے کا خرچ مستاجر پر ڈال دے۔

اسی طرح امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ دودھ پلانے والی عورت (ظئر) کو اجرت پر رکھا جائے تو اس کے لئے کھانا اور کپڑا مہیا کرنا مستاجر کے ذمے لگایا جاسکتا ہے، جبکہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ یہ جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس سے اجرت مجہول ہو جاتی ہے۔ لیکن اسے بھی تعادل کی وجہ سے جائز قرار دیا گیا ہے۔ اس کے بارے میں درمختار میں ہے:

”(وَالظَّئِرُ)۔ (بِأَجْرِ مَعِينٍ) لَتَعْمَلَ النَّاسَ.. (و) كَذَا

بِطَعَامِهَا وَكَسَوْتِهَا) وَلَهَا الْوَسْطُ، وَهَذَا مِنْدُ الْإِمَامِ

لجریان العادة بالتوسعة على الظن شفقة على الولد " علامہ ثنائی فرماتے ہیں :

"قوله: "ركذا بطعامها وكسوتها" أشار إلى أنها مسئلة مستقنة وأنهما عليها إن لم يشترط علي المستأجر بالعقد. قوله: "لجریان العادة الخ" جواب عن قولهما "لا تجوز لأن الأجرة مجهولة." ووجهه أن العادة لما جرت بالتوسعة على الظن شفقة على الولد لم تكن الجهالة مفضية الى النزاع، والجهالة ليست بمائعة لذاتها، بل لكونها مفضية الى النزاع."

(رد المحتار . باب الإجارة الفاسدة ج ۲ ص ۵۳)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اجارے میں اس قسم کی شرائط کے جواز اور عدم جواز میں عرف اور تعامل کو بڑا دخل ہے۔ ہمارے عرف میں گاڑیوں کے اجارے میں حالات مختلف ہوتے ہیں۔ اگر چند گھنٹوں کے لئے ٹیکسی کرائے پر لی جائے تو بیٹرول سمیت ہر کام موٹر کے ذمے ہوتا ہے، اور اگر چند روز کے لئے کرائے پر لی جائے تو بیٹرول مستأجر کے ذمے ہوتا ہے، اور اگر اس سے بھی زیادہ کسی طویل مدت کے لئے لی جائے تو سروس بیونگ بھی مستأجر کے ذمے ہو جاتی ہے۔ نیز اجارہ طویل میں بہت سی ایسی شرائط کو فقہاء کرامؒ نے جائز قرار دیا ہے جو عام حالات میں جائز نہیں ہوتیں، چنانچہ اراضی الحکمر میں اس قسم کی بہت سی شرائط کو جائز قرار دیا گیا ہے، یہاں ان کی تفصیل کا موقع نہیں ہے، لہذا یہ کوئی ایسی بات نہیں ہے جسکی وجہ سے اجارے کو فاسد کہا جائے۔



## اُجرت کا مجہول ہونا

اجارہ پر ایک امر امتناعیہ یہ کیا گیا ہے کہ اس اجارے میں آئندہ اجرت میں جو کمی بیشی کی جاتی ہے، وہ مجہول ہے، اس لئے جہالت اجرت کی ابتدا۔ نہ یہ عقد بائعین ہے۔ فرمایا گیا ہے کہ:

”عقد اجارہ میں اجرت کی شرح کے تعیین کے لئے بازار یا کسی خاص ملک کی شرح سود کو معیار بنایا جاتا ہے، تاکہ اسودی بینک کو اتنا ہی فائدہ حاصل ہو جتنا درآمدی بینک لیزنگ اور سودی قرضوں پر حاصل کرتے ہیں۔ جبکہ ادھر سودی مارکیٹ میں شرح سود ہمیشہ یکساں نہیں رہتی، بلکہ بدلتی رہتی ہے،۔۔۔ تو اجرت کا متعین اور معلوم رہنا مشکل ہو جائے گا۔“

(مرآۃ سماوی بیہ کاری ص ۲۵۸-۱۲۶۰)

اس سلسلے میں پہلی عرض تو یہ ہے کہ یہ عبارت گاڑی کے اجارہ کے سیاق میں ذکر کی گئی ہے، حالانکہ عوام کیلئے گاڑی کے اجارے میں اکثر اجرت کسی شرح سود سے مربوط نہیں ہوتی، بلکہ عقد اجارہ کے وقت ہی اجرت کا ایک جدول طے ہو جاتا ہے۔ آئندہ شرح سود گھٹے یا بڑھے، ہر حالت میں اجرت کی ادائیگی اسی جدول کے مطابق ہوتی ہے۔ لہذا مستاجر و شراعتی میں مضمون ہو جاتا ہے کہ اسے تقبی اجرت میں کن اوقات میں ادا کرنی ہے۔ لہذا گاڑیوں کے عام اجارے پر یہ امر امتناعیہ وارد ہی نہیں ہوتا۔ کیونکہ جن غیر سودی بینکوں کو میں جانتا ہوں، ان میں پوری مدت کا متعین کرایہ پہلے ہی معلوم ہو جاتا ہے۔ ابتہ بڑے تجارتی اداروں کو جو مشینری وغیرہ کرایہ پر دی جاتی ہے، اس میں پہلی مدت کا کرایہ تو لگی بندی کی صورت میں متعین ہوتا ہے، لیکن بعد کی مدتوں میں اس میں ایک خاص تناسب سے اضافہ ہوتا رہتا ہے۔

حکم بات ہے کہ طویل مدت کے اجارے میں اجرت کا کیا ماں رہنا بہت مشکل ہے۔ اگر آپ کوئی مکان کرائے پر دیں، ور کرنا یہ اجرت کا معاہدہ پانچ دس سال کا ہو تو کیا آج یہ ممکن ہے کہ آپ پورے پانچ سال کے لئے ایک ہی کمرہ کھٹے کر لیں، اور اس میں کوئی کمی بیشی نہ ہو؟ ظاہر ہے کہ نہ کوئی مالک مکان اس پر راضی ہوگا، اور نہ کسی کمرہ دار کو ایسا مالک مکان ملے گا جو پانچ دس سال تک ایک ہی اجرت وصول کرتا رہے، اور اس میں سارے اضافے نہ کرے۔ اب اس اضافے کی وہ صورتیں ہوتی ہیں۔ ایک یہ کہ شرط نہ ہی میں ہر سال کی اجرت ملے کرن جائے، بعض چاروں میں ایسا ہی ہوتا ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ہر سال اجرت میں دس یا پندرہ فی صد اضافہ کرنا ملے کر لیا جائے۔ بڑے تجارتی ادارے اگر چیک سے کوئی مشینری، نمبرہ اجارے پر لیتے ہیں تو اس میں بنیادی طور پر یہی طریقہ اختیار کیا جاتا ہے، لیکن اس فرق کے ساتھ کہ پہلی مدت اجارہ کا تین تو ایک مکی بندھی رقم سے ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد اجرت کو کسی معیار (Benchmark) سے منسلک کر جاتا ہے، اور یہ درست ہے کہ یہ معیار وہ دشمن سود یا شرح مبالغہ ہوتی ہے جس پر بینک آجس میں لین دین کرتے ہیں، لیکن ساتھ ہی عقد میں یہ مذکور ہوتا ہے کہ اگر یہ شرح ابتدائی اجرت سے پندرہ فی صد زیادہ ہو چکی تو اضافہ پندرہ فی صد سے زیادہ نہیں ہوگا۔ اس طریق کار پر دو اعتراض کئے گئے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ اس طریق کار میں اجرت محدود ہے۔ لیکن سوچنے کی بات یہ ہے کہ اگر یہ کہا جاتا کہ ہر سال کرائے میں چارہ فی صد اضافہ ہوگا تو یہ جائز ہونا یا نہیں؟ ظاہر ہے کہ اس سے اجرت بے پناہ نہیں ہوتی، اور یہ طریقہ نہ صرف جائز ہے بلکہ کثرت کر ایہ داریوں میں فی صد اضافہ کا عام رواج ہے۔ جب یہ جائز ہے تو اس کے ساتھ یہ شرط لگانا کہ کسی خاص معیار کے مطابق یہ اجرت پندرہ فی صد سے کم بھی ہو سکتی ہے، بطریق اولیٰ جائز ہوگا۔ طویل مدت کے اجاروں میں آمدہ کی اجرت کو کسی خاص معیار کے ساتھ منسلک کرنے کی لغوی تفسیر اور معنی فخر

ہیں جبکہ اجازت طویل المیاد ہوتا ہے، اور ان میں ہمیشہ کے لئے ایک اجرت ملے کرنے کے بجائے یہ بات ملے ہوتی ہے کہ مستاجر ہمیشہ اجرت مثل ۱۰۰ کراے گا، اور اجرت مثل میں اضافہ ہوگا تو اس زمین کے کرائے میں بھی اضافہ ہوگا، الا یہ کہ یہ اضافہ خود مستاجر کی طرف سے زمین کی تعمیر میں اپنے خرچ سے کوئی زیادتی کرنے کی وجہ سے ہو، تو پھر مستاجر کرائے میں اس اضافے کا ذمہ دار نہیں ہوگا (دیکھئے ردالمحتار، کتاب الوقف، مطلب فی وقف الکودار والکدک ص ۳۹۱ ج ۳)

جس وقت یہ عقد ہو رہا ہوتا ہے، اس وقت یہ معلوم نہیں ہوتا کہ آئندہ اجرت مثل کیا ہوگی؟ لیکن چونکہ معیار متفق علیہ ہے، اس لئے اسکو اجرت کی جہالت کی وجہ سے فاسد قرار نہیں دیا گیا۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ یہ معیار شرح سود پر مبنی ہے، اس لئے ناجائز ہے، اور یہی وہ اعتراض ہے جسے سن کر اکثر لوگ چونک جاتے ہیں، اور اسی بنا پر عوامی تاثر یہ بن جاتا ہے کہ اس میں اور سود میں کوئی فرق نہیں ہے، اگرچہ اب بھی یہ فرق ہے کہ انکی زیادہ سے زیادہ حد فی صد کی صورت میں مقرر کردی جاتی ہے، جبکہ سودی بینکوں میں شرح سود کسی حد کی پابندی نہیں ہوتی، لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس شکل میں بھی شرح سود کو معیار بنانا موجودہ غیر سودی بینکوں کے اجارے کا وہ پہلو ہے جس کی بنا پر بعض اوقات اس ختم کے اجارے سے ضمنی طور پر کراہیت محسوس ہوتی ہے، اور میں اپنی ناچیز وسعت کی حد تک غیر سودی بینکوں سے اس معیار کو ختم کرنے کا نہ صرف مطالبہ بلکہ اس کی کوشش بھی کرتا رہا ہوں، اور اب کچھ عرصے سے اس شرح سود کے معیار سے نجات حاصل کرنے کی بنیادہ فکر خود ان بینکوں میں بھی پیدا ہوئی ہے، اور امید ہے کہ اب جبکہ غیر سودی بینکوں کی تعداد وسیع زیادہ ہوتی جا رہی ہے، انشاء اللہ مستقبل قریب میں وہ اپنے معاملات میں شرح سود کے بجائے کوئی اور معیار (benchmark) اختیار کرنے میں کامیاب ہو جائیں گے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اگر ایک عقد فی نفسہ جائز ہو، لیکن

اس میں قیمت یا اجرت کے تعین کے لئے کوئی شخص شرعی سود کو معیار بنائے تو یہ مویار ناجائز، مستند نہ ہو، کیا اس کی وجہ سے وہ عقد ناجائز قرار پاجائے گا؟ اس مسئلے میں ہندسے نے اپنی کتاب میں مندرجہ ذیل گفتگو کی ہے :

”اس میں کوئی شک نہیں کہ حلال منافع کے تعین کے لئے سودی شرع کا استعمال پسندیدہ نہیں، اور اس سے یہ معاملہ کم از کم ظاہری طور پر سودی قرضے سے مشابہ بن جاتا ہے، اور سودی شدیدہ نرمت کے پیش نظر اس ظاہری مشابہت سے بھی جہاں تک ہو سکے چھنا چاہئے، لیکن یہ حقیقت بھی نظر انداز کر سنے کے قابل نہیں ہے کہ مراہنہ کے صحیح ہونے کے لئے سب سے اہم تقاضا یہ ہے کہ وہ ایک حقیقی بیع ہو جس میں بیع کے تمام لوازم اور نتائج مکمل طور پر پائے جاتے ہوں۔ اگر کسی مراہنہ میں وہ تمام شرائط پائی جاتی ہیں جو پہلے شمار کی گئی ہیں، تو محض نفع کے تعین کے لئے شرع سود کو بطور حوالہ استعمال کرنے سے یہ عقد غیر صحیح اور حرام نہیں بن جائے گا۔ اس لئے کہ معاملہ خود سود پر مشتمل نہیں ہے، شرع سود کو تو صرف حوالے کے طور پر استعمال کیا گیا ہے۔ یہ بات ایک مثال سے سمجھی جاسکتی ہے۔

”الف“ اور ”ب“ دو بھائی ہیں، ”الف“ شراب کا کاروبار کرتا ہے، جو کہ بالکل حرام ہے، ”ب“ چونکہ ایک باعمل مسلمان ہے، اس لئے وہ اس کا روپار کو ناپسند کرتا ہے۔ اس لئے وہ غیر نشہ آور شروبات کا کاروبار شروع کرتا ہے، لیکن وہ چاہتا ہے کہ اس کے کاروبار میں بھی اتنا نفع ہو جتنا دوسرا بھائی شراب کے کاروبار سے کماتا ہے، اس لئے وہ یہ غمے کرتا ہے کہ وہ اپنے کانوں سے

اسی نسبت سے نفع لے گا جس نسبت سے ”الف“ شراب پر لیتا ہے، تو اس نے اپنے نفع کے تناسب کو ”الف“ کے جائز کاروبار و نفع سے مربوط کر لیا ہے، کوئی شخص اس طرح کے پسندیدہ ہونے یا نہ ہونے کا سوال تو اٹھا سکتا ہے، لیکن یہ بات واضح ہے کہ کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ اس جائز کاروبار سے حاصل کیا ہوا نفع حرام ہے، اس لئے کہ اس نے شراب کے نفع کو صرف حوائج کے طور پر استعمال کیا ہے۔

اسی طرح اگر مراہجہ اسلامی اصولوں پر مبنی ہے، اور اس کی ضروری شرائط کو بھی پورا کر لیا جاتا ہے تو شرع منافع کو مردوح شرع سود کے حوالے سے طے کرنے سے یہ معاہدہ ناچاز نہیں ہو جائے گا۔

البتہ یہ بات درست ہے کہ اسلامی بینکوں اور مالیاتی اداروں کو جتنا جذبی ممکن ہو اس طریقہ کار سے چھٹکارا حاصل کرنا چاہئے۔“ ( اسلامی بینکاری کی بنیادیں ص ۱۲۳، ۱۲۵ )

اسکو سودی کی ایک اور مثال سے سمجھنا چاہئے۔ پیچھے وہ حدیث گندری ہے جس میں ایک صحابی خیر کی حنیب کھجوروں کا ایک صاع معمولی کھجوروں کے دو صاع کے ہرے خرید کر لائے تھے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے سود قرار دیا، لیکن ساتھ ہی متبادل طریقہ یہ بتایا کہ معمولی کھجوروں کے دو صاع کو پہلے درہموں سے بیچ دو، پھر ان درہموں سے ایک صاع حنیب کھجور خرید لو۔ یہاں غور طلب بات یہ ہے کہ معمولی کھجوروں اور حنیب کھجوروں کے درمیان شرح سود ایک صاع بمقابلہ دو صاع تھی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دو صاع معمولی کھجور کو درہموں سے بیچ کر ان درہموں سے ایک صاع حنیب کھجور خرید لو۔ اب جس شخص سے دو صاع معمولی

کھجوریں خریدنے کا معاملہ ہو رہا ہے، اگر اس کے ساتھ یہ ملے ہو جائے کہ امران  
 اور اس کی قیمت میں اتنے ہی درام مقرر کرنا تے جتنے درام میں ایک صاع حبیب  
 کھجور آجاتی ہے، چاہے بازار میں معمولی کھجوروں کی قیمت کچھ بھی ہو، اور اسی اصول  
 کے مطابق بیع ہو تو اگر اس بیع کو اس لئے ناجائز کہا جائے گا کہ اس میں قیمت  
 مقرر کرتے ہوئے شرح سود کو مد نظر رکھ کر یہ ہے؟ اور ایسا کرنا جائز نہ ہوتا تو حضور نبی  
 کریم صلی اللہ علیہ وسلم یہ طریقہ ہوتے ہوئے شرعاً کھاتے کہ معمولی کھجوریں درام کے  
 بدلے بازار کی قیمت پر بیچی جائیں، جدا مگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ  
 ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں یہ قید لگائی کہ ”بسعیر یومھا“ (ابو داؤد، کتاب  
 الصواع، باب ”حدیث ۵۳۳۵۳) اس میں حلیہ وان حدیث میں آپ نے لکھا کہ وہی  
 قہر نہیں لگائی اس واسطے یہ ہے کہ فریقین جس طرح پر بھی معمولی کھجوریں دراموں  
 سے بیچنے پر راضی ہو جائیں، درست ہے، اور چونکہ اصل مقصد حبیب کھجوریں خریدنا  
 ہے، ان کے لئے اس مسئلے کی درام قیمت مقرر نہیں جتنے میں ایک صاع حبیب کھجور  
 آجاتی ہو تو اس میں کوئی عدم توازن نہیں، وہی وجہ نہیں ہے۔ اس سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے  
 کہ اگر بیع یا معاوضہ اپنی شرائط کے مطابق صحیح ہو تو صرف اس وجہ سے اسے حرام یا حلال  
 نہیں کہا جاتا کہ اس کی قیمت و اوزار کو ہمیں سود کے برابر یا کم ہے۔

حضرت والد صاحب قدس سرہ کی حیات میں ایک صاحب نے ہائوس  
 ہڈنگ درپورایش کی طرف سے مکان کی تعمیر کے لئے مصلحت کی بنیاد پر شمول  
 کا ایک ٹریڈنگ کر یا کیا تھا اور پھر پتا چلا کہ اس کی چار صورت لیا ہو سکتی ہے، البتہ  
 پروردگار کی عظمت و بزرگوں مفتی محمد رفیع صاحب عثمانی و مرتبہ پانچویں نے اس معاملہ کا  
 جواب لکھا کہ اس پر حضرت مولانا مفتی محمد رفیع صاحب قدس سرہ کی تصدیق بھی  
 مل چکی ہے، یہ اس وقت اس ۱۳۹۳ ہجری مئی ۱۹۷۲ء کی بات ہے جب  
 مولانا غیر ملکی بیورو کی کاتھوری نہیں تھا، اس وقت جواب میں اس بات کی

اجازت دی گئی کہ ”مجموعی قسیم (مع مالی و معروہوی) کی قیمت کارپوریشن اتنی نکالے جتنی اس مالک اور سود کے مجموعے سے حاصل ہوگی۔“

(انوار الفقہ ج ۲ ص ۱۳۶، جلد ۱ ”البلوغ“ غسان سید ص ۷)

## سیکیورٹی ڈپازٹ کی شرط

جرے پر ایک اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ:

”سیکیورٹی ڈپازٹ کو ”اجازۃ شرطیہ“ کے لئے ضروری اور لازمی

شرط قرار دینے میں ایک اور فقہی اشکال لازم آتا ہے کہ نقد

اجازۃ میں یہ شرط غیر ملائم ہے، اس لئے بہتر نہیں ہے۔“

(مرتبہ اعتدالی بیکاری ص ۲۸۹)

بازار کے تعامل سے بالکل قطع نہر کر کے تو بیشک یہ بات کہی جاسکتی ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ آج مکانات اور گازیوں (ریسٹ اسے کار) کے اجارے میں کوئی اجارہ دہیہ ہے جس میں سیکیورٹی ڈپازٹ نہ رکھا جائے؟ آپ خود کوئی مکان کرایہ پر میں یہ دیں تو کیا کوئی سیکیورٹی ڈپازٹ نہیں رکھتے؟ یہ ڈپازٹ عام طور سے اس لئے رکھا جاتا ہے کہ جب مستاجر مکان یا گاڑی واپس کرے تو گراس کی تعمیری سے اس میں کوئی نقصان ہو، یا تو اس ڈپازٹ سے وصولی کر کے میں سولت ہو۔ اسے شرط نہیں کہی نہیں کہا جائے گا، کیونکہ میں مالدار کو درست نہیں ہوتا، (کہتے ہوں، کتاب المومن، باب ۱۰، بھونہ ارجہات الخ) دوسرے مسائل پر کی طرف سے اس بات کی اجازت ہوتی ہے کہ مؤجر اسے اپنے اصول کے ساتھ مالداروں کا ضمان قبول کر لے، اس کے نتیجے میں وہ قرض میں پاتا ہے۔

(۱) فقہاء امامیہ نے فرمایا ہے کہ اگر مالدار رکھے، الامور کی اجازت سے وہ بات کہنے والے کے ساتھ تنکولہ کرے تو اس سے امام یوسف کے نزدیک سود کی طبیعت مشتہر ہوتی ہے، اور اسے رکھنے والے کیلئے ایسا معمولی شایعہ نہیں ہوتا کہ اسے رکھنا چاہیے۔

اس بل میں یہ شرط اتنی متعارف ہوئی ہے کہ آج اس کے بغیر کسی قابل ذکر اجازت کا تصور ہی نہیں کی جاسکتا۔ اور حقیقہ کا یہ اصول ہے کہ جو شرط مختلف متنوعانے عقد ہو، عرف اور تعامل کی وجہ سے وہ جائز ہو جاتی ہے۔ درمکار میں ان شرطوں کی تین قسمیں بتائی ہیں جو حقیقہ کے نزدیک جائز ہوتی ہیں، ان میں سے تیسری قسم کا ذکر کرتے ہوئے درمکار میں ہے:

”أو (جری العرف وہ کبیع فعل)... (علی أن یحذوہ)  
البائع (ویشرکہ) ای یضع علیہ الشراک وهو المبرور  
ومثله تسمیر القباب (استحساناً) للتعامل بلا تکبر.“  
اس کے تحت علامہ شامی لکھتے ہیں:

(یہ تین شرطیں ۱) اور ۲) مجھے کے نزدیک ان دونوں کے درمیان شرکت مکتبہ قائم ہو جاتی ہے۔

وهذا إذا خلط المبرور بغير إذنه فأما إذا خلطها بإذنه فحواص  
أبى حنیفة رحمه الله تعالى لا یختلف بین یقطع حق المالك  
بشكل حال وعن أبي يوسف وحمد الله تعالى أنه جعل الأقل تبعاً  
لأكثر رقبته محسن رحمه الله تعالى بشار کہ بکن حال  
وكذلك أبو يوسف وحمد الله تعالى في كل مانع خلطه بحسن  
يعتبر الأكثر وأبو حنیفة رحمه الله تعالى لم یقول بانقطاع حق  
المالك في الكل ومحمد رحمه الله تعالى بالشركة في الكل  
كذا في الكافي اهـ. (الفتاویٰ الهندیہ ۳/۳۹۰)

اور علامہ خاں خاں کی عبارت ہے: ”علوم یہاں ہے کہ کوئی امام ابوحنیفہؒ کے قول پر ہے۔ (شرح  
أجله لآلہ فی: ۳۹۸)

یہ حضرت خیمہ امامت قادیانی رحمۃ اللہ علیہ نے دو مذاہب پر اذن متعارف کو بھی اذن صریح کے حکم  
میں قرار دیکر ایسی امارت کو فرض قرار دیا ہے۔ (امداد الخدیج ج ۴ ص ۱۷۱ کتاب الوقت حوالہ نمبر  
۶۹۳ اور ج ۳ کتاب الحج ج ۳ ص ۱۲۵ حال نمبر ۱۹)



”قلت. وتدل عبارة البرازية ونحائية وكذا مسندة  
للقبض على اعتبار العرف الحادث. ومنطوى هذا أنه  
لم يحدث عرف في شرط غير الشرط في العلل والغوب  
والقبض أن يكون معتبرا إذا لم يؤد إلى المنازعة،  
ونظر ما حورناه في رسالتنا المسماة بنشر العرف“

رد المحتار ج ۵ ص ۶ و ۸۹

اور تمامہ ثنائی اپنے زمانے شرع میں آئے ہیں:

”و يَدْنِ) عَلَى ذَلِكَ، نَهْمُ مَرَحُوا بِفَسَادِ الْبَيْعِ بِشَرَطِ  
لَا بِقَسْطِهِ الْعَقْدُ وَفِيهِ نَفْعٌ لِأَحَدِ الْمُعَاذِلَيْنِ ‘ وَاسْتَدْلُوا  
عَلَى ذَلِكَ بِنَهْيِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعٍ وَشَرَطٍ،  
وَبِالْقِيَاسِ وَاسْتَوْثُوا مِنْ ذَلِكَ مَا جَرَى بِهِ الْعُرْفُ كَبَيْعِ  
نَعْلٍ عَمَّى أَنْ يَحْذَرَهَا الْبَيْعُ. قَالَ فِي مِصْحَ الْفَقَّارِ: فَإِنْ  
قُنْتُ: إِذَا لَمْ يَفْسِدِ الشَّرْطُ الْمَعَارِفُ الْعَقْدَ يَلْزَمُ أَنْ  
يَكُونَ الْعُرْفُ قَاضِيًا عَلَى الْحَدِيثِ. قُتِ: لَيْسَ بِقَاضٍ  
عَلَيْهِ سَلْ عَلَى الْقِيَاسِ، لِأَنَّ الْحَدِيثَ مَعْلُولٌ بِوُقُوعِ  
الْمُنَازَعَةِ الْمَخْرُجِ لِلْعَقْدِ عَنْ الْمَقْشُودِ بِهِ، وَهُوَ قَطْعُ  
الْمُنَازَعَةِ، وَالْعُرْفُ يَنْفِي الْمُنَازَعَةَ، فَكَانَ مُوَافِقًا لِمَعْنَى  
الْحَدِيثِ. وَتَمَّ يَبْقَى مِنَ الْمَوَاضِعِ إِلَّا الْقِيَاسَ. وَالْعُرْفُ  
قَاضٍ عَلَيْهِ. أَنْتَهَى فِيهِذَا عَابِدَةٌ مَا رُصِلَ إِلَيْهِ فِيهِ فِي  
تَقْرِيرِ هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ وَاللَّهُ نَعَالِي أَعْلَمُ“

ہو رہی عبارت کے حاشیہ پر تحریر فرماتے ہیں:

”و هذا، وإن كان فيه تكلف وخروج عن الظاهر، ولكن

دعا: ائید إلّا حتر از عن تضليل الأمة ونفسفها بأمر لا  
محجس عن الخروج عنه إلّا بذلك قال الشاعر:

إذا لم تكن إلا الأسنة مركبا

فما حجة المضطو لا ركوبها

علیٰ از قول عبد الشریعة تقمصیہ: اقبالہ عبیدہ علی  
التفسیر لا غمی التفسیر، و التفسیر، وما خیر صلی اللہ  
عیدہ وسلم بین امرین الا الخیار افسرهما علی امتہ، ومن  
الغلو: عد الفقہیۃ: إذا عدا فی الأمر اتسع منه، (مجموعہ  
رمائل ابن عساکر، رسالۃ بشر العرفاء فی بناء بعض الأحکام

حلی العرف ج ۲ ص ۱۰۰)

یہاں یہ وضاحت بھی مناسب ہے کہ مختلف غیر سودی بینکوں میں سیکورٹی  
ویارٹے سے لے کر مختلف طریقے اپناتے ہیں۔ ان میں سے بعض طریقوں پر فتنی اعتبار  
سے اقبال بھی ہے، مثلاً اس سیکورٹی ویارٹ کی وجہ سے، جو غلام کی وجہ سے لہذا  
قرض میں چلا ہے، کرائے میں اجرت مثل سے کی کہ ناجائز نہیں ہے، لہذا جن بینکوں  
میں اسکی وجہ سے کرائے میں کی جاتی ہے، وہ سودی درست نہیں ہے، چنانچہ اگر یہ  
سیکورٹی ویارٹ لیا جائے تو اس کی وجہ سے کرائے میں اجرت مثل سے کی نہ کرے  
کا حتمہ ہونا چاہئے، اور اس میں بھی بیکر یہ ہے کہ اس رقم کو بینک اپنے نفع بخش  
کاموں میں استعمال نہ کرے، چنانچہ فتنی غیر سودی بینک یہ کرتے ہیں کہ اسیت  
بینک میں فتنی رقم انکو بلا سود رکھوائی جاتی ہے، اس میں اس رقم کو بھی اکھوا یا ہاتا ہے  
اس پر بینک کوئی سرفع حاصل نہیں ہوتا۔ لہذا یہ فائدہ ضرور ہوتا ہے کہ اسیت بینک  
میں فتنی رقم لازماً رکھوائی جاتی ہے، اس میں اس سیکورٹی ویارٹ کی حد تک کی ہو جاتی  
ہے، لیکن یہ بینک ایسا فائدہ ہے جو کا فتنی رقم سے نہ لے لے (coppernary cost) کی

تلافی سے ہے۔ اور نقد کے معاملے میں شرعاً فرحت خانہ کا انتخاب نہیں ہوتا۔ لہذا اس طریقے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

البتہ ان طریقوں میں سے زیادہ بہتر طریقہ یہ ہے کہ جتنی رقم جمع رہی وہاں کی مد میں وصول کی جاتی ہے، اتنی رقم کو کل مدت اجارہ کے پیشگی کرائے سے طور پر وصول کیا جائے۔ یعنی کرائے کے دو حصے ہوں، ایک حصہ ماہانہ یا سہ ماہی وصول کیا جائے، اور ایک حصہ کل مدت اجارہ کے مقابل پیشگی واجب الادا ہو۔ لیکن یہ پیشگی مبالغہ چونکہ کل مدت اجارہ کے مقابلے میں ہوگا، اس لئے اگر کسی وجہ سے اجارہ مدت کے درمیان ختم ہو جائے تو اس پیشگی کرائے کا اتنا حصہ مسترد کر دیا جائے جتنا ہوگا جو باقی ماندہ مدت کے مقابل ہو۔ بعض غیر سودی بینکوں نے اسی طریقے کو اختیار کیا ہے۔

## شرکت متناقصہ

”شرکت متناقصہ“ کا طریقہ عام طور پر مکانات کی خریداری میں اختیار کیا جاتا ہے۔ اس میں بینک اور اس کا گاہک مل کر کوئی مکان خریدتے ہیں۔ مثلاً قیمت کا اسی فی صد حصہ بینک دے کر مکان کے اسی فی صد حصے کا مالک بن جاتا ہے، اور میں فی صد رقم گاہک دیتا اور میں فی صد حصے کا مالک بن جاتا ہے۔ اس کے بعد بینک اپنے اسی فی صد حصہ گاہک کو کرائے پر دیدیتا ہے، اور پھر وقفے وقفے سے بینک کی ملکیت والے حصے اسی سے خریدتا رہتا ہے، اور جس نسبت سے اسی کی ملکیت بڑھتی ہے، اسی نسبت سے باقی ماندہ بینک کا حصہ اور اس کا کرایہ کم ہوتا چلا جاتا ہے۔ اس طریقے کا کہ ایک ایک جزء پر بندے نے اپنی کتاب ”سحوٹ فی فضایا فقہیہ معاصرہ“ میں ”المضروق المنسروعة للمویل العفاری“ کے زیر عنوان بحث کی ہے۔ جن حضرات نے غیر سودی بینکاری پر اعتراضات کئے ہیں، انہوں نے اس مسئلے کے اسی جزء سے تعریف نہیں لے دی۔ بعض تحقیق مسائل حاضرہ کی ایک قرارداد میں اسی سے منہ

جتنی ایک صورت پر اتفاق کیا گیا تھا جسکے الفاظ یہ ہیں :

”ٹریڈنگ کا حصہ بطور شرکت کے ہو اور ملکیت مکان میں دونوں

شریک ہونگے، بعد میں جب اپنا حصہ عملی کو ”مراہجہ سوجلاہ“

کے طور پر فروخت کر دے گا۔“ ابتداء یہ صورت شرکت، مذاک کی

ہوئی اور ثانیاً مراہجہ سوجلاہ کی۔

دستاویز میں مراہجہ کا ذکر بطور وعدہ کے ہوگا۔“

(احسن الفتاویٰ ج ۷ ص ۲۳، ۲۴)

جن حضرات نے غیر سودی بینکاری پر اعتراضات کئے ہیں، انہوں نے شرکت متناقصہ پر بھی یہ اعتراض کیا ہے کہ اس سے صفقہ فی صفقہ لازم آتا ہے۔ یہ اعتراض میں نے خود ذکر کر کے اس مقالے میں اس کا جواب دیا ہے، اور اوپر اجارے کی بحث میں اس موضوع پر صفقہ فی صفقہ کے عنوان کے تحت بھی مفصل بحث کی جا چکی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک عقد کے صوب میں دوسرے عقد کی کوئی شرط نہیں ہوتی، البتہ یہ میزوں معاملات، یعنی شرکت مک، اجارہ اور بیع اپنے اپنے وقت پر مستقل طور سے انجام پاتے ہیں، اور جو وعدہ عقد سے منسلک ہو، اس پر شرط کے احکام جاری نہیں ہوتے جسکی فقہی دلیلیں اوپر تحریر چکی ہیں، یہاں انکو دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔

## الترام بالتصدق

ایک اور مسئلہ جس پر اعتراض کیا گیا ہے الترام بالتصدق کا مسئلہ ہے۔ مراجعہ ہو یا اجازہ، گاہک اس بات کا التزام کرتا ہے کہ اگر میں اپنے واجبات وقت پر ادا نہ کروں، تو میں اتنی رقم صدقہ کروں گا۔ ان حضرات کا اعتراض یہ ہے کہ یہ کسی کو صدقہ پر مجبور کرنے کے مرادف ہے۔ چونکہ اس قسم کے التزام کی تائید میں بعض بائیں علماء کے قول سے استناد کیا گیا ہے، اس لئے یہ اعتراض بھی فرمایا گیا ہے کہ یہ خروج عن المذہب ہے جسکی شرائط پوری نہیں ہیں۔ یہ اعتراض بڑے شہود سے کیا گیا ہے، اور اس پر یہ کہا گیا ہے کہ (معاذ اللہ) اسکو جائز کہنے والوں نے سود کو جائز کر دیا ہے۔

میں پوری دلسوزی اور درومندی کے ساتھ یہ گناہ ادا کرتا ہوں کہ بد او کرم اس مسئلے پر ذرا ٹھنڈے دل سے غور کرنے کی ضرورت ہے۔ شروع میں جب غیر سودی بینکاری کا آغاز ہوا تو اس قسم کا کوئی التزام گاہک سے نہیں لیا جاتا تھا، لیکن چونکہ مراجعہ میں جب ایک قیمت متعین ہو جائے تو بروقت ادائیگی نہ کرنے کی صورت میں اس قیمت میں کوئی اضافہ نہیں ہو سکتا، اس لئے لوگوں نے اس بات کا تا جائز فائدہ اٹھایا، اور بھاری رقمیں جو واجب الادا تھیں، ان کی ادائیگی میں تاخیر کر کے ادائیگی میں غیر معمولی تاخیر شروع کر دی۔ واضح رہے کہ یہ صرف بینک کا نہیں، بلکہ ان ہزاروں افراد کا نقصان تھا جن کی دیکھوائی ہوئی رقموں سے یہ سارے معاملات انجام پائے تھے۔ سودی قرضوں کا معاملہ تو یہ ہے کہ ان میں یومیہ کے حساب سے



ہوئی۔ چہ بیکر مسئلہ ہمیں تحقیق مسائل حوالہ دینا پڑا۔ اور تو وہیں جی میں صورت کو  
 لکھا۔ آج کے روز پر تو سب متفق تھے، لیکن حوالہ دینے میں سے حضرت مولانا مفتی  
 محمد امجد صاحب نظام نے اس بات سے اختلاف فرمایا کہ صدقہ کی یہ رقم بیکر کے  
 واسطے سے خرچ کی جائے۔ ان دنوں ہمیں بھی تھا جس کا ٹیڈر حضرت مولانا مفتی رشید  
 امجد صاحب قدس۔ دس دن مجلس کی اس روایت نے ماشیہ میں فرمایا ہے جو اس  
 الفتاویٰ راجی ۷ ص ۲۱ ہمیں شائع ہوئی ہے۔ لیکن لکھنا کہ ماسد یہ تھا کہ کابلہ پر  
 بروقت اور لکھی جا رہا ہے اور یہ وہاں اس صورت میں ہوتی نہیں رہ سکتی تھی جب  
 صدقہ کی رقم لکھی آئی پر پہنچ رہی تھی۔ اس نے ہمیں نے اس پر وہ رقمیں لکھا،  
 یہ کہ اگر التوا کے نتیجے میں اس پر صدقہ لازم ہو جائے تو عمل ہوتا ہے کہ وہ  
 وہاں صدقہ بن رہے۔ اور چونکہ کسی طریقے سے اس کو اپنی آمدنی میں شامل نہ  
 کر سکتے۔ لہذا ہمیں اس طرف سے منظور ہونے والی رقم اور اس کے الفاظ یہ ہیں :

”سودی معاملات میں ترقی و ترقی اور وقت و اسٹیٹ نہ کرے تو

اس کا سوز بڑھتا چلا جاتا ہے، لہذا سوز کا وجہ نہ کرنے کی وجہ  
 سے وہ بروقت اور لکھی کی پوری کوشش کرتا ہے، لیکن غیر سودی  
 رقم میں اگر وہ بروقت اور لکھی نہ کرے تو اس کو سود کے بڑھنے  
 کا خوف نہیں ہوتا۔ اس صورت حال سے بددلیات افراد کو غلام  
 فائدہ اٹھاتے ہیں۔ اور اس لکھی کی ہیئت ہونے سے بددلیات  
 برائت اور انہیں کرتے۔ اس اندیشے کی بنا پر شریعت میں پاکستان  
 میں یہ طریقہ کار اختیار کیا گیا تھا: ”عدم اور لکھی کی صورت میں  
 ”مارک پی“ پر مزید ”مارک پی“ کا اضافہ کر دیا جاتا تھا۔“

لیکن ظاہر ہے کہ یہ شریعت سودی کی ایک قفل ہے جو کہ جائز نہیں  
 ہوسکتی۔ بعض علماء مصر نے اس مسئلے کے حل کے لئے یہ تجویز پیش

کی ہے:

”عملی سے عقد مرہمہ کرتے وقت یہ لکھو لیا جائے کہ اگر ادائیگی کی اہلیت کے باوجود بروقت ادائیگی نہ کر سکا تو وہ اپنے واجب الاداء دین کا ایک مخصوص فیصد حصہ ایک خیراتی فنڈ میں چھوٹے کے طور پر ادا کرے گا۔“

اس غرض کے لئے بینک میں ایک خیراتی فنڈ قائم کیا جائے گا، جو نہ بینک کی ملکیت ہوگا، اور نہ اس کی قوم بینک کی آمدنی میں شامل ہوگی، بلکہ اس سے ہزاروں کی امداد اور انکو غیر سودی قرضے فراہم کرنے کا کام لیا جائے گا۔ بعض ماہکی فقہاء کے نزدیک یہ التزام فنڈ ابھی نافذ ہو جاتا ہے۔ عملی کی طرف سے خیراتی فنڈ میں چند روپیے کا یہ التزام اسی صورت میں ہوگا جب وہ اہلیت کے باوجود ادائیگی نہ کرے، لیکن اگر وہ واقعہً محمدتی کی بنا پر ادائیگی سے قاصر رہا ہو تو اس صورت میں خیراتی فنڈ کو چند روپیے کا پابند نہیں ہوگا۔ زیر نظر رپورٹ میں یہ طریقہ کار تجویز کرنے ہوئے یہ بھی کہا گیا ہے کہ ”عملی کی محمدتی کا تعین اس طرح کیا جائے گا کہ اس پر حکم بالافلاس ہو چکا ہو۔“

(وصف القذونی ج ۷ ص ۱۲۰، ۱۲۱)

جب غیر سودی بینکوں میں اس تجویز پر عمل کیا گیا تو اس میں دو شرطیں عائد کی گئیں۔ ایک یہ کہ اگر ادائیگی میں تاخیر کا بینک کے افسار یعنی محمدتی کی وجہ سے ہو رہی ہو تو وہ صورت اس التزام میں شامل نہ ہوگی، کیونکہ قرآن کریم کا واضح حکم ہے کہ: ”وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة“ دوسرے یہ کہ اس طرح جو رقم موصول ہو، وہ غیر سودی بینک کی ”هيئة الرقابة الشرعية“ کی ہدایات کے مطابق



خیراتی کاموں میں خرچ ہو، اور بینک کے کسی بھی کام میں خرچ نہ ہو، خرچ ہونے تک وہ ایک الگ اکاؤنٹ میں رہے، اور اگر اُس اکاؤنٹ پر کوئی نفع آئے تو وہ بھی اُسی میں شامل کیا جائے، اور اس صدقے سے خود ہیئتہ الوقایۃ الشرعیۃ کے ارکان کے کسی رشتہ دار کو بھی کوئی رقم نہیں دی جاسکتی، بلکہ اکثر عملاً اس بات کا بھی اہتمام کیا گیا کہ ارکان سے تعلق رکھنے والے کسی خیراتی ادارے کو بھی اس سے کوئی رقم نہ دی جائے۔ اور بعض بینکوں میں اس کام کے لئے ایک ٹرسٹ قائم کیا گیا ہے جس کے نام میں بھی بینک کا کوئی ذکر نہیں، تاکہ بینک اس کو خیراتی مقاصد میں خرچ کرتے وقت اپنا نام بھی استعمال نہ کر سکے، اور اس سے بینک کو اپنی ناموری کا فائدہ بھی حاصل نہ ہو سکے۔

اس صورت حال کو ذہن میں رکھتے ہوئے اس اعتراض پر غور فرمائیے کہ اس التزام بالتصدق میں مذہب حنفی سے خروج کر کے بعض مالکیہ کے ایک مرجوح قول کو اختیار کیا گیا ہے۔

اس سلسلے میں عرض یہ ہے کہ صحیح معنی میں خروج عن المذہب اُس صورت میں ہوتا ہے جب حنفی فقہ میں کسی چیز کے عدم جواز کی صراحت ہو، پھر کسی اور مذہب سے جواز کا حکم نکالا جائے، اور اگر اپنے مذہب میں کوئی مسئلہ صراحتاً مذکور نہ ہو، یا اُس کا اپنے مذہب کے کسی فائدے کے موم میں داخل ہونا ممکن یا مسکوت عندہ ہو، اور کسی دوسرے مذہب سے اُس کی صراحت مل جائے تو اُس صورت میں اُس مذہب سے استدلال صحیح معنی میں خروج عن المذہب نہیں ہے، بلکہ یہ کچھ اس قسم کی صورت ہے جس میں فقہاء حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ: "قواعدنا لا تنابہا" (مثلاً دیکھئے رد المحتار، باب بالصلوات فی الکعبۃ ج ۲ ص ۲۵۵، الدر المختار، باب العشر ج ۲ ص ۳۲۸، البحر الرائق کتاب القضاء ج ۶ ص ۴۶۸)۔ اب یہاں صورت حال یہ ہے کہ اس صدقے کا لازم نہ ہونا حنفی فقہ میں صریح نہیں ہے، بلکہ "لقد تجعل المواعید لازمة لحاجة

السناس کے غوم میں بھی اسکو دخل کرنا ممکن ہے، اور اس قاعدے میں بھی جو کتب فقہ میں اس طرح مذکور ہے کہ: "المواعید باکسائء صرورة التعليق نكون لازمة" شرح الاشیاء والنظار میں ہے:

"قوله ولا يلزم الوعد لا إذا كان معلقا قال بعض الفضلاء: لأنه إذا كان معلقا يظهر منه معنى الالتزام كما في قوله: "إن شئت أحجج" فتشبيء يلزمه ولو قال: "أحجج" لم يلزمه بمجرد.

قوله: "كما في كفالة الزاوية" حيث قال في الفصل الأول من كتاب كفالة: "لذهب الذي لك على فلان أنا أدفعه أو أسلمه إليك أو أقبضه مني، لا يكون كفالة ما لم يقل لفتنا بدل عنى اللزوم، كتشبت أو كقلت أو على أو إلى، وهذا إذا ذكره متجزا. أما إذا ذكره معلقا بأن قال: إن سم يزد فلان فانا أدفعه إليك، ونحوه يكون كفالة، لما علم أن المواعيد باکسائء صرورة التعليق تكون لازمة. انتهى - واصله في المتارحانية وفي البحر للمصنف نقلا عن الهدوى الظهيرية والوئوالجية ولو قال: "إن عوفيت صممت كذا" لم يجب عليه حتى يقول: "نق على" وهذا قياس. وفي الاستحسان يجب، فإن لم يكن تعليقا فلا يجب عليه قیاما واستحسانا. نظيره ما إذا قال: "أنا أحجج" لا شيء عليه، ولو قال: "إن فعلت كذا فانا أحجج" ففعل ذلك يلزمه ذلك انتهى. فنقول عنى ما هو الاستحسان يكون الواجب بالإيجاب

العبد مبین، لفر و وعد مقترن بتعلق، فاستفده فانه  
بالقبول حقیق. بقی أن یقال فی مثل "إن جتی  
اکرمک" فجاءه هل یكون الإکرام علی المعلق واجبا  
دیانة وقضاء أو دیانة فقط؟ محل نظر.

(شرح الاشباه والظواهر ج ۲ ص ۱۱۰)

یہ بات اگرچہ مختلف فقہاء حنفیہ کی کتابوں میں عموم کے ساتھ موجود ہے کہ  
وعدہ جب تعلیق کے ساتھ ہو تو لازم ہو جاتا ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ کسی بھی قسم  
کا وعدہ ہو، اگر وہ کسی شرط پر معلق کر دیا جائے تو لازم ہو جائے گا، لیکن جن فقہاء کرام  
نے یہ بات ذکر فرمائی ہے، ان کی دی ہوئی مثالوں پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ  
وہ صرف دو صورتوں سے متعلق ہیں۔ ایک کفالت ہے، اور دوسرے نذر ہے۔ چنانچہ  
فتاویٰ برائے کی عبارت میں جو طرح لاشاء میں نقل ہوئی ہے، مثالیں انہی دو صورتوں  
سے متعلق ہیں، اور اسی قسم کی مثالیں فتاویٰ خانپہ علی ہاشم دہلویہ، فصل فی الکفالت  
بامال ج ۲ ص ۶۹، المکرم الرقی، کتاب الصوم ج ۲ ص ۵۱۹، کتاب الخایہ، کتاب الصوم  
ج ۲ ص ۳۰۸، جامع المصوبین، بحث الفاظ الکفالت ج ۲ ص ۵۳، والختار کتاب  
الکفالت ج ۵ ص ۲۸۸ و ۲۸۹، میں بھی مذکور ہیں جن سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ  
یہ قاعدہ صرف کفالت اور نذر کے ساتھ مخصوص ہے۔ البتہ شرح الاشباه کی مذکورہ بالا  
عبارت میں ان دونوں کے سوا دوسری صورتوں میں کوئی فیصلہ کرنے کے بجائے انہیں  
محل نظر کہہ کر چھوڑ دیا ہے۔ صدقے کا معلق وعدہ ایک طرح کی نذر ہے، اس لئے وہ  
خود حنفی اصول کے تحت لازم ہے، لیکن اگر بالفرض وہ اس قاعدے میں داخل نہ بھی ہو  
تو صاحب اشباه کے قول کے مطابق محل نظر قرار پا کر مسکوت عنہ ہوگا۔ اسی صورت میں  
اگر کسی اور مذہب سے کوئی قول لے لیا جائے تو اس کو خروج عن المذہب نہیں کہا  
جائیگا۔

اور اگر بالفرض اس مسئلے کو خفی مسلک کے خلاف بھی سمجھا جائے تو بعض مالکی علماء کا قول موثوق علماء نے باہمی مشورے سے لیا ہے، اور ضرورت کے وقت کسی دوسرے مذہب سے کوئی مسئلہ لے لینا کوئی ایسا شجرہ منوعہ نہیں ہے جو کسی حالت میں بھی جائز نہ ہو۔ اصل خفی مسلک میں نہ امامت کی اجرت جائز ہے، نہ تعلیم قرآن کریم کی، نہ فتویٰ دینے کی۔ لیکن فقہاء حنفیہ نے یہ دیکھ کر کہ اگر اسی موقف پر اصرار کیا جائے تو دینی تعلیم و تعلم کا باب ہی بند ہو جانے کا اندیشہ ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کو اختیار فرمایا، اور اسی بنیاد پر سارے مدارس چل رہے ہیں۔

معاملات میں لوگوں کے حقوق کے تحفظ کے لئے بھی فقہاء حنفیہ نے کئی مسائل میں دوسرے مذاہب پر فتویٰ دیا ہے۔ مثلاً اگر کسی کا مال دوسرے کے ذمے واجب ہو، اور وہ دے نہ رہا ہو، پھر عیون کا کوئی ماں جو مال واجب کی جنس سے نہ ہو دائن کے پاس کسی طریقے سے آجائے تو اصل خفی مسلک یہ ہے کہ دائن کے لئے اس مال کو بیچ کر اپنا حق وصول کرنا جائز نہیں ہے۔ لیکن متاخرین حنفیہ نے اس مسئلے میں بھی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر فتویٰ دیا ہے، چنانچہ علامہ شامی، جو رحمہما اللہ سے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”ان عدم جواز الأخذ من خلاف الجنس كان في زمانهم  
لمطوون عثم في الحقوق. والفتوى اليوم على جواز  
الأخذ عند القسرة من أي مال كان، لاسيما في ديارنا  
لمدائمتهم الحقوق. قال الشاعر:

عفاء عني هذا الزمان فإنه

زمان عقوق، لازمان حقوق

(درالمختار، کتاب الفحصر ج ۶ ص ۱۵۱)

نیز در مختار میں ہے:

”ليس لدى الحق أن يأخذ غير جنس حقه، وجوزة الشافعي وهو الأوسع.“  
اس کے تحت علامہ شافعی لکھتے ہیں:

”قوله: وجوزة الشافعي (قلت في كتاب الحجر أن عدم الجواز كان في زمانهم. أما اليوم فالفتوى على الجواز. (قوله: وهو الأوسع) لتعبه طريقا لاستيفاء حقه فيستقل حقه من الصورة الى المالية كما هي الغصب والإتلاف مجبى.“

(رد المحتار، کتاب الحظر، للإباحة ج ۶ ص ۱۵۱)

منافع منصوصہ کے بارے میں حنفیہ کا اصل مسلک یہ ہے کہ ان کا ضمان عاصب سے نہیں لیا جاسکتا، لیکن متأخرین نے پہلے مال یتیم، مائے وقف اور پھر معدوم الاستغناء کے بارے میں فتویٰ امام شافعی کے قول پر دیا، اور ان اموال کے غصب کی صورت میں عاصب پر ضمان نہ کیا، اور علامہ ابن الہمامؒ اور ابن امیر الحاج رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”جمل لوگوں کو غاصبین کے ظلم سے بچانے کے لئے مطلقاً امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک پر فتویٰ دینا چاہئے۔ التقریر داختر میں علامہ ابن امیر الحاج لکھتے ہیں:

”وفي جامع الفتاوى نقلا عن المحيط، الصحيح لزوم الآجر إن مُعَدَّ للاستغلال بكل حال، وحكى بعضهم الإجماع على ضمان المنافع بالغصب والإتلاف إذا كان العين مُعَدَّ للاستغلال. بل وسيد ذكر المصنف في ذيل الكلام على العلة من مباحث القياس أنه ينبغي الغمري بضمنان المنافع مطلقا لو غلب غصبها

وہو حسن۔“ (التفسیر والتعبیر لاسمہ الحاج، ج ۴ ص ۱۳۰، المطبعة الکبری، مصر ۱۳۱۰ھ)  
نیز اسی کتاب میں آگے فرمایا گیا ہے:

”وفتوی المتأخرین بالضممان بالتسعیة بخلاف القیاس  
استحسان لغلبة السعۃ) بغير الحق الی الظلمة فی  
زماننا وبه یفتی، لأن محرد وکول الأمر الی القاضی  
لا یحدی فی هذا المطلوب فی زماننا. قال المصنف:  
(وینهی مثله) أى الإنشاء بضممان إنلاف المنافع مطلقا  
زمانا ومکانا (لو غلب غصب المنافع) مطلقا فیہما وإن  
کان عنی خلاف القیاس فی باب الضمان زجوا للغصبة  
عن ذلك، وقد أسلفنا... تقبیل بعضہم ذلك بالأولاف  
وأموال البتامی وحکایة بعضہم الإجماع علی ضمان  
المنافع بالغصب والإتلاف إذا کان العین متعذرا  
للاستغلال. وإذا کان الموجب لذلك التزجر للغصبة  
والحفظ لأموال الضغعة فلا بأس بالفتوی بضمانہا  
حینئذ علی الإطلاق لاحتیاج ماسوی هؤلاء إلی هذا  
الارتفاق وحسما لمادة هذا الفساد بین العباد.“

(التفسیر والتعبیر ج ۳ ص ۲۰۳)

اہل اہل حق وحق میں حکیم الاریت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ  
اللہ علیہ نے متعدد مسائل میں جیسیر معاملات کی خاطر مذہب غیر پر فتویٰ دیا، مثلاً بیع  
مسلم میں خفیہ کے نزدیک شرط یہ ہے کہ مسلم فید وقت میحاکمہ بازار میں موجود رہے،  
لیکن حضرت نے فرمایا کہ اس میں امام شافعی کے قول پر عمل کی گنجائش ہے،

”میثع کا وقت میعاد تک پایہ جانا حنفیہ کے نزدیک شرط ہے۔ لیکن شافعی کے نزدیک صرف وقت میعاد پر پایا جاتا کافی ہے، کذا فی ہدایہ، تو اگر ضرورت میں اس قول پر عمل کر لیا جاوے تو کچھ غلامت نہیں، رخصت ہے۔“

(امداد الفتاویٰ ج ۳ ص ۱۰۶، سوال ۱۳۲)

نیز حنفیہ کے نزدیک بیع سہم میں ایک مینے کی مدت شرط ہے، لیکن حضرتؒ فرماتے ہیں:

”اور امام شافعی کے نزدیک چونکہ اجل شرط نہیں، اس لئے سہم میں داخل ہو سکتا ہے۔ چونکہ اس میں ابتلاء عام ہے، لہذا امام شافعی کے قول پر عمل کی گنجائش ہے۔“ (ایضاً ج ۳ ص ۲۱)

منفی مسلک میں شرکت بالعرض جائز نہیں، لیکن امام، لکھتے ہیں: ”اُسے جائز کہتے ہیں۔ حضرت حکیم الامہ رحمۃ اللہ علیہ کھن کے جواز پر مقلد کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”کھن قائم کرنے والوں کی طرف سے شرکت بالفقہ نہ ہوگی، بلکہ شرکت بالعرض ہوگی، سو بعض ائمہ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے، فجور الشریکة والمصاربة بالعرض... عند أحمد فی رواية، وهو قول مالك وابن أبي ليلى، كما ذكره الموفق فی المغنی۔“ (امداد الفتاویٰ ج ۳ ص ۳۹۵)

جانوروں کی پرورش اس معامہ کے تحت کرنا کہ ان میں جو اضافہ ہوگا، ہم باہم تقسیم کر لیں گے، منفی مسلک میں، بلکہ جمہور کے نزدیک ناجائز ہے، لیکن حضرتؒ فرماتے ہیں:

”حنفیہ کے قواعد پر تو یہ عقد ناجائز ہے... لیکن بنا پر نقل جض اصحاب، امام احمد کے نزدیک اس میں جوازی گنجائش ہے، پس

تحرر خطا ہے، اور جہاں اتنا شدید ہو، توسیح کیا جاسکتا ہے۔“

(ایضاح ۳ ص ۳۳۳)

اور میں نے اپنے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس سرہ سے حضرت حکیم الامتؒ کا یہ ارشاد بار بار سنا کہ میں نے ابو حنیفہ عصر حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ سے اس بات کی صریح اجازت لی ہے کہ خاص طور پر معاملات کے باب میں جہاں اختلاف عام ہو، وہاں چاروں ائمہ میں سے جس امام کے مذہب میں منجائش نکلتی ہو، وہیں وہ منجائش دی جائے۔

اور اس سلسلے میں حضرت الشیخ علامہ سید محمد یوسف بنوری صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے ارشادات ملاحظہ فرمائیے جو حضرتؒ نے مصر کی مجمع الفتا الاسلامیہ کے ایک اجلاس میں عہد حاضر کے مسائل میں اجتہاد کے موضوع پر اپنے مقالے میں پیش کئے تھے، اور ان کا اردو ترجمہ حضرت مولانا محمد ادریس صاحب میرٹھی رحمۃ اللہ علیہ نے بیانات میں شائع فرمایا تھا۔ حضرت شروع میں فرماتے ہیں:

”اسلامی اور یورپین تہذیب و تمدن کے اس تصادم و محاطم کے زمانہ میں دنیا دو متضاد سمتوں اور کناروں پر کھڑی ہے۔ ایک طرف علمائے دین کا گروہ ہے جن کو تہذیب فی الدین اور تمسک بالشریعت نے ایسا جہود و رش میں دیا ہے کہ انہوں نے عادات و احکام میں غم اور دین کی خدمت کے لئے جن تقاضوں اور وسائل کی شدید ضرورت ہے انکو بالکل ہی نظر انداز کر دیا ہے۔ دوسری طرف ان روشن خیال منکرین کا گروہ ہے جن میں عہد حاضر کے مشکلات اور پیچیدگیوں کو سمجھنے کی اہلیت تو بدرجہ اتم موجود ہے۔ لیکن وہ اس دینی بصیرت و ایمانی فراست اور صحیح و پختہ علم و دین کی کما حقہ واقفیت سے محروم ہیں جس کے بغیر عہد



حاضر کی پیدا کردہ مشکلات و پیچیدگیاں حل نہیں ہو سکتیں۔ لہذا اس میں شک نہیں کہ یہ برو فریق اُمت کی توقعات کو پورا کرنے سے قاصر ہیں، اور ان جیسے عصری مسائل کو ان دونوں میں سے کسی بھی ایک گروہ کے سپرد کر دینا اور اسی پر بھروسہ کر لینا زبردست غلطی اور گمراہ کن نادانی ہوگی، نہ اس سے دین و ملت ہی کو کوئی تقویت پہونچے گی، اور نہ اُمت کی پیاس ہی بجھے گی۔“

(حیات، صفر ۱۳۸۴، ص ۱۵ و ۱۷)

پھر مسائل حاضرہ کے فقہی حل تلاش کرنے کے اصول بیان کرتے ہوئے

فرماتے ہیں:

”جہاں تک ہو سکے اور جس طرح بھی ہو سکے ہم ائمہ مجتہدین کے اقوال ہی سے استدلال کریں، اور فقہ مذاہب اربعہ سے باہر نہ جائیں، اگرچہ کسی خاص مسئلہ میں ان میں سے کسی ایک کا مسلک چھوڑ کر دوسرے کا مسلک اختیار کرے۔ فرض ان مذاہب مقبولہ میں سے جس مذہب میں بھی عہد حاضر کے کسی پیچیدگی اور دشواری کا حل مل جائے، اور اس سے وہ عقدہ لاغفل کھل جائے، اسی سے استدلال کریں، اور اسکو دانتوں سے پکڑ لیں، تاکہ ہر نئے مسئلہ میں جدید اجتہاد ہمارا مبلغ سعی نہ بن جائے اور ہمیں اجتہاد کا دروازہ ہر کس و نا کس کے لئے چوپٹ کھول نہ پڑے۔ اس لئے کہ فریضہ، وقت اور تقاضائے ضرورت نہ اجتہاد کے دروازہ کو بالکل کھول دیتا ہے اور نہ بالکلیہ بند کر دیتا، اور اس پر تیل لگا دیتا، بلکہ اس افراط و تفریط کے درمیان اعتدال کی راہ ہی صراطِ مستقیم ہے کہ ناگزیر ضرورت کے وقت

اجتہاد کیا جائے اور وہ اجتہاد فقہ مذاہب اربعہ کے اصول اور طریق کار سے باہر اور آزاد نہ ہو۔“ (بیانات صفحہ ۸۸، ۱۳، ۲۰)

نیز جدید مسائل کے حل کیلئے اصول بیان فرماتے ہوئے حضرتؒ نے ایک دور متالے میں تحریر فرمایا ہے کہ:

”مبسوط، بدائع، فاضل خاں سے لیکر طحاوی، رد المحتار اور التحریر المختار تک کتب فقہ حنفی کی ورق گردانی کرنے کے بعد بھی اگر مسئلہ ہاتھ نہ آئے تو انہیات کتب مذاہب شیعہ کی ورق گردانی کرنی آدگی۔ فقہ مالکی میں مدونہ کبریٰ سے لیکر خطاب تک اور فقہ شافعی میں کتاب اہام سے لیکر تھقہ المحتاج تک کی مراجعت کرنی ہوگی۔ حکومت سعودی عرب کی عنایت و توجہ سے فقہ حنبلی کا عظیم الشان ذخیرہ طبع ہو کر امت کے سامنے آ گیا ہے، اس کے لئے معنی زبان قدام، التحریر اور الانصاف کی ورق گردانی کافی ہوگی۔ الغرض اگر مسئلہ مظلوم مسئلہ ان کتب میں مل جائے تو اسپر فتویٰ دیدیا جائے، جدید اجتہاد کی ہرگز ضرورت نہیں۔ اور اگر مسئلہ صراحت نہ ملے تو ان مسائل مضروبہ پر قیاس کرنے میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا، بشرطیکہ قیاس مع الفارق نہ ہو جس کا فیصلہ خود علماء کرام فرمائیں گے کہ یہ قیاس کس درجہ میں ہے۔

اگر مسئلہ مظلوم پر سب فقہاء کے ہاں ملتا ہے، لیکن حنفی مذاہب میں دشواری ہے اور بقیہ مذاہب میں نسبتاً سہولت ہے اور عوام کا عام اعتقاد ہے تو اختلاف کے ساتھ ہر امت میں غور کرے، اگر انکو یقین ہو جائے کہ عہد بلوی کے پیش نظر عصر حاضر میں دینی تقاضا سہولت و آسانی کا مقتضی ہے تو پھر مذاہب مالک، مذہب شافعی،

مذہب احمدی، فضیل کو غنی الترمذی اعتبار کر کے اور اس پر فتویٰ دیکر فیصلہ کیا جائے۔

ہمارے عصر حاضر کے اکابر نے فتح نکاح کی شکایات کو اسی طرح حل کیا ہے، اور متاخرین حنفیہ نے مسئلہ مفتود بکھر میں بھی ایسا ہی کیا ہے۔ البتہ تعلق سے احتراز کرنا ضروری ہوگا، اور بیع قبضہ فعل کو مقصد نہ بنایا جائیگا۔ مثلاً مسائل معاملات میں بیع قبضہ انقبض ہے کہ آج کل تمام تاجر ہندوستان میں مبتلا ہے، اب اس کی صورت حال پر غور کر کے پوری طرح جائزہ لیا جائے کہ اگر یہ اعتلاء واقعی ہے اور موجودہ معاشرہ مضطر ہے اور بغیر اس کے چارہ کار نہیں تو مذہب مالکی پر فتویٰ دیدیا جائے کہ عدم جواز بیع قبضہ انقبض مطعومات کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس مسئلہ میں مذہب حنبلی بھی مذہب مالکی جیسا ہے، اور حدیث میں صراحۃً لعاص بن کا ذکر ہے: نہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الطعام قبل أن یستوفیہ۔ (سنن) امام ابو حنیفہ و امام شافعی نے طعام پر بقیہ چیزوں کو قیاس کر کے منع کر دیا ہے۔

(حدیث، تاریخ الشافعی ص ۱۳۸، ستمبر ۱۹۹۳ء، بعنوان تحریر و تقریر ص ۵۴)

ایک اور موقع پر حضرت نے تحریر فرمایا:

”دین کے احکام تین قسم کے ہیں:

(۱) احکام مخصوصہ اتفاقیہ۔

(۲) احکام اجتہاد یہ اتفاقیہ۔

(۳) احکام اجتہاد یہ خلائیہ۔

پہلی دو قسموں میں ہدایت و اجتہاد کی قطعاً صحیحاً انشائیں ہیں، تیسری

تقریباً ہی انتہائی ضرورت سے نہیں سمجھتا، البتہ اتنی کٹنگش سے کہ  
تقریباً مذہب انکی میں واقعی و شرابی سے اور مذہب محمدیہ واقعی تیسرے  
مذہبوں کی متعلق ہے، اور اعداد بھی تین و چار ہیں، لیکن دینی  
مذہبوں میں، تو دوسرے مذہب پر عمل کرنے اور فتویٰ دینے  
کی کٹنگش ہوگی، اور نہ درست کسی درجہ میں ہے اور نہ بھی یا  
نہیں، یہ صرف علماء و مفتیان کی بدعت طے کر چکی۔"

(پرنٹ، درجہ ۱۳، ۱۳۵۳ھ دسمبر ۱۹۶۳ء، ص ۶)

چنانچہ ۱۹۶۷ء میں ملک کے معاشی مسائل، بالخصوص زرعی مسائل  
کے سلسلہ میں ایک فقہی مجلس حضرت علامہ مولانا محمد رفیع مدنی پر جنم دیا  
اور یہ مولانا میں منعقد ہوئی جس میں حضرت علامہ مولانا محمد رفیع مدنی  
مجلس، صاحب، حضرت مولانا مفتی، شیخ الحدیث صاحب، حضرت مولانا مفتی مولانا  
صاحب قدس اللہ تعالیٰ سرکارہم، اور حضرت مولانا مفتی محمد رفیع صاحب مدنی مدظلہم  
شریک تھے، اور مجھ نے اس وقت میں تھے، اس کے خواہشات فرما رہے تھے، اور  
اس وقتوں میں مولانا کو بھی دیا تھا، یہ مجلس مولانا میں کلمہ و مجلس ایک ہفتہ جاری رہی،  
اور اس کی روداد قلم بند کرنے کے لئے ان ہزاروں نے مجھے ہی مامور فرمایا۔ مسائل پر  
تعمیم سے پہلے پانچ اصولی سے کئے گئے جن پر سب نے اتفاق کیا۔ ان میں سے ایک  
اصول یہ تھا کہ معاملات کے جب میں جہاں وسعت کی ضرورت ہو، وہاں چاروں  
مذہب میں سے کسی مذہب کو اختیار کیا جائے گا، لیکن مذہب اور بعد سے خدشہ نہیں کیا  
جائے گا۔ فیسوں سے کہ اس مجلس کی روداد اپنے کو مذاہم کے شکل میں دریافت  
نہیں ہوگی، شاید جو مولانا کی فہم کی فہم میں منظر ہو، لیکن جہاں تک یاد ہے،  
بیشک کے دو ان فقہی مسائل میں اس اصول پر عمل بھی کیا گیا تھا۔

سووی بیگانہ کے خلاف جو تحریروں شائع ہوئی ہیں، انہ میں خراجِ عن  
 ائمہ سب کی بات اتنے حدود کے ساتھ ذکر فرمائی گئی ہے جس سے یہ تاثر پیدا ہوتا ہے  
 کہ کسی جزوی مسئلے میں خروج عن ائمہ سب ہوگا (معاذ اللہ) خروج عن الدین کے  
 برابر ہے، اور جیسے خیر سووی بیگانہ کی کارسازانہ خروج عن ائمہ سب پر مبنی ہے، نیز یہ  
 کہ یہ خروج محض ایک شخص کی انفرادی رائے کی بنا پر کر لیا گیا ہے، حالانکہ ان میں سے  
 کوئی بات بھی درست نہیں ہے۔ آپ نے دیکھا کہ کسی جزوی مسئلے میں کسی دوسرے  
 مذہب کو اختیار کر لینا کوئی نئی بات نہیں ہے، مذکورہ بالا تمام مثالوں میں اس پر عمل ہوتا  
 رہا ہے۔ دوسرے آپ نے دیکھا کہ ایسے جن مسائل پر مٹھلو ہوئی ہے، ان میں صرف  
 لیکن ایک مسئلہ ہے جس میں بعض مالکی فقہاء کے قول پر فتویٰ دیا گیا ہے، اور معاملہ بھی  
 ایسا ہے جس میں فقہ حنفی میں عدم جواز کی کوئی عراحت بھی نہیں ہے، بلکہ بعض ان  
 قواعد کے عموم میں بھی داخل ہے جو خود حنفیہ نے بیان کئے ہیں۔ دوسرے یہ صرف  
 عبدالرحمن بن دینار رحمۃ اللہ علیہ ہی کے قول پر مبنی نہیں ہے، بلکہ ان تمام مالکی فقہاء  
 سے اس کی تائید ہوتی ہے جنہوں نے یہ فرمایا ہے کہ واعد نے اگر موعودہ کو کسی کلفت  
 میں داخل کر دیا ہو تو واعد پر اس وعدے کا ایذا لازم ہو جاتا ہے جسکی تفصیل پیچھے وعدے  
 کی بحث کے آخر میں فتح العلی المالک کے حوالے سے گذر چکی ہے۔ در عبدالرحمن بن  
 دینار بھی کوئی ایسے عالم نہیں ہیں جن کی بات کا کوئی اعتبار ہی نہ ہو، وہ فقہ مالکی کے  
 مستند راوی عیسیٰ بن دینار کے بھائی ہیں، جو فقہ مالکی کتابیں مغرب سے مدینہ منورہ  
 لے کر آئے۔ علامہ طاب رحمۃ اللہ علیہ نے ان کا قول اہتمام سے ذکر کر کے اسے  
 شاذ قرار دینے کے بجائے مسئلے کو مجتہد فی قرر دیا ہے، اور یہ فرمایا ہے کہ اگر کوئی یہ کم  
 اس کی بنیاد پر فیصلہ کر دے تو وہ نافذ ہوگا۔ (تحریر الکلام فی مسائل الالتزام  
 ص ۷۶ اوج ۱۸۵) عبدالرحمن بن دینار کے حالات میں فرمایا گیا ہے کہ:

”عبدالرحمن بن دینار ذکر الرازی فی کتاب

الاستیعاب فی انساب الأندلس، قال: أخبرنا دینار بن  
واقف الغافقی أبو أمیة غلیث علیہ کتبتہ، وکان عالماً  
زاهداً، و ذکر عبد الرحمن فقال: کان فقیهاً عالماً  
حافظاً یکنی أبا زید شدور یقرطبة. قال فی کتاب آخر:  
و کانت له رحلات استوطن فی إحداها المدینة وهو  
الذی أدخل الکتاب المعروف بالمدینة سمعها عن  
أخوه عیسی ثم خرج بها عیسی فعرضها علی ابن  
القاسم. قال: وکان عبد الرحمن قد أخذہ بالأندلس  
عن محمد بن یحیی السمانی ومن الصغیر وبرزی عن  
محمد بن إبراهیم بن دینار المدنی وغیره. وتوفی يوم  
الجمعة لم یبع خلون من المحرم سنة إحدى ومانین  
ومولده سنة ستین ومائة وکان هو وأخوه یسألان إلى  
یزید العنسی و ذکر أن أصلهم من طلیطلة وبنو دینار  
معروفون بالعلم. قال غیره: هو عبد الرحمن بن دینار  
بن واقف ورجلین عامر بن مالک الغافقی و ذکر أنه لما  
لفی ابن القاسم فی رحلته الأخری وروی عنه سمعاه،  
وعرض عنه المدونة وضمنها أشياء من رأید وکان من  
الحفاظ المتفدین والخیار الصالحین. استوطن  
قرطبة. (تاریخ المدائن وتاریخ مالک ج ۳ ص ۵)

د (مکتبہ الحیة، بیروت)

اور ان کا یہ قول کھنکس ایک شخص کی انفرادی رائے سے نہیں لیا گیا، بلکہ یہ  
سنہ ۱۰۰۰ میں مکتبہ تحقیق سائنس کے جہاز میں پیش ہوا جس کی قرارداد کے الفاظ

چیچے گذر چکے ہیں۔ اس اجتماع میں حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب، حضرت مولانا مفتی مہدی اشکور ترمذی صاحب، حضرت مولانا مفتی محمد وجیہ صاحب، حضرت مولانا عثمان صاحب، حضرت مولانا مفتی عبدالواحد صاحب، ورنجہ المدارس کے نائب مفتی مولانا محمد انور صاحب (طالت دہلی) موجود تھے۔ حضرت مولانا مفتی عبدالواحد صاحب مدظلہم کو یہ مسئلہ لافض مالکی حواء سے لینے سے اختلاف نہیں تھا۔ بلکہ اختلاف یہ تھا کہ یہ رقمینک کسے واسطے سے حرکت نہیں ہوئی جو بننے والی علماء کو بھی اس میں شامل ضرور تھا، لیکن ان وجود کی بنا پر جن کی تفصیل میں اوپر بیان کر چکا ہوں، انہوں نے تحریری قرارداد میں یہ شرط نہیں لگائی۔ چونکہ اس واقعے کو طوین مدت گذر گئی ہے۔ اس لئے اب مجھے یہ بالکل یاد نہیں رہا کہ اس مجلس میں جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن سے کوئی صاحب کیوں شریک نہیں تھے۔ حضرت علامہ مہدی محمد یوسف بنوری صاحب قدس سرہ اس مجلس کے رہنما میں سے تھے۔ اور ہمیشہ مجلس میں وہ خود یا حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ، بلکہ اکثر دینوں شریک ہوا کرتے تھے حضرت کی وفات کے بعد بھی جہاں تک یاد ہے، یہ سلسلہ جاری رہا۔ اور انہیں تعاقب کسی ہمت ایسا نہیں ہوا کہ کسی شخص یا اختلاف کی بنا پر جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن کی طرف سے شرکت نہ ہوئی ہو۔ کیونکہ ایسی کوئی بات کبھی پیدا ہوئی ہی نہیں۔ نظام ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب قدس سرہ بیماری کی وجہ سے شریک نہیں ہو سکے ہوئے۔ اس کے سوا کوئی اور بات اس وقت کے حالات کے تحت ممکن نہیں آتی۔

ماہنامہ ریاست ذوالحجہ ۱۴۳۹ھ کے شمارے میں ایک نکتہ بعد مرقوع بیان فرمایا کہ یہ ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ”دارالافتاء بنوری ٹاؤن“ چونکہ شروع ہی سے حیلوں پر مبنی اسلامی بنیادوں کا خلاف رہا ہے، اس لئے وہیں سے کسی نے اس مجلس میں شرکت

من سب نہیں سمجھیں ہوگی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہاں کے مفتی حضرات کو پہلے ہی یہ معلوم ہو گیا ہوگا کہ مجلس میں عیادوں پر جتنی کوئی تجویز آئے گی، اور وہاں اس کی مخالفت مشکل ہوگی، اس لئے عید و رستہ ہی میں عافیت لکھی گئی۔ اس کے جواب میں اگر میں تھوڑے وقت کے طور پر یہ عرض کروں تو شاید مبالغہ نہیں ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم سے مجھے حضرت الشیخ علامہ سید محمد یوسف بخاری رحمۃ اللہ علیہ اور حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی جتنی صحبت مل چکی ہے، وہاں کے موجودہ اکثر رفقاء، دارالافتاء کو شاید بکمال یقین اتنی صحبت ملے نہیں آئی ہوں، بلکہ شاید ان میں سے کچھ حضرات نے ان کی زیارت بھی نہ کی ہو، بفضلہ تعالیٰ بندے کو خیر و خیر میں حضرت بخاری قدس سرہ کے ساتھ رہنے کا موقع ملا ہے، بندے نے حضرت کے علمی افادات سے لے کر حضرت کی خوش مزاجی اور خوش خلقی تک ایک ایک واسطے استفادہ کیا ہے، حضرت کے ساتھ دن نہیں ہفتے گزارے ہیں، ان کے ساتھ علمی مجلسوں میں شریک رہا ہوں، حضرت کے حکم پر نور حضرت کی نگرانی میں تحریریں لکھی ہیں، اور حضرت کی ان شفقتوں کا مورد رہا ہوں جنکا تذکرہ بھی میرے لئے مشکل ہے، اسی طرح حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ میرے بچپن کے استاذ تھے، میں نے زندگی میں سب سے پہنائی ان کی انجمن کے کہنے پر لکھا، اور پھر مسلسل فقہی مجلسوں میں ان کی صحبت سے استفادہ کیا، اس لئے ان مقدس بزرگوں کے فقہی، اور علمی و عملی مزاج و مذاق سے بفضلہ تعالیٰ اتنی واقفیت ہے کہ اس کی بنیاد پر نہ کورہ باز تو یہ کی یقینی طور پر تردید کر سکتا ہوں، بلکہ اگر کسٹافی نہ سمجھی جاسکے تو یہ تلخ بات بھی کہہ سکتا ہوں کہ اس مسئلے میں موجودہ رفقاء، دارالافتاء نے جو زبوں اعتماد فرمائی ہے، وہ ان بزرگوں کی اس زبوں سے کسی طرح میل نہیں کھاتی جس کا بندے نے سر کہا میں خود مشاہدہ کیا ہے، اور جس کی گواہی جامعہ کے فیض ان قدیم استادوں نے بھی دی ہے جو ان بزرگوں کی صحبت سے فیض یاب ہوئے ہیں، اور جنہیں ان کے فقہی مذاق کو سمجھنے کا موقع ملا ہے۔



لہذا اگرچہ یہ درست ہے کہ اس مجلس میں بخوری ناکن سے کوئی شریک نہیں ہوا تھا، لیکن اس کے بارے میں یہ کہنا درست نہیں ہے کہ اس سلسلے میں علماء کرام اور اہل فتویٰ سے کوئی مشورہ ہوا ہی نہیں تھا، جیسا کہ تاثر دینے کی کوشش کی گئی ہے۔ جو حضرات اس بقت مشورے میں شریک تھے، وہ اس وقت کے اساطین اہل فتویٰ میں شمار ہوتے ہیں۔

بہر کیف! یہ مسئلہ مجلس تحقیق مسائل حاضرہ میں اتفاق رائے سے طے ہو گیا تھا کہ اس مسئلے میں ان علماء مالکیہ کا قول اختیار کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ پھر یہ مسئلہ عالمی سطح پر مختلف عدوات اور مجامع میں اٹھا جن میں مالکی علماء بھی موجود تھے، وہاں بھی علماء کی اکثریت نے اسے اختیار کیا۔ لہذا یہ کہنا کسی طرح درست نہیں ہے کہ محض ایک انفرادی رائے پر یہ قول اختیار کر لیا گیا ہے۔

پھر یہ بات بھی قابل غور ہے کہ اس قسم کے التزام کا قضاء لازم ہوتا تو بعض مالکی علماء کا قول ہے لیکن ویسے واجب ہونے کے تو سب قائل ہیں، اور غیر سودی بینکوں میں گاہک کی طرف سے جو التزام ہوتا ہے، اس میں یہ صراحت نہیں ہوتی کہ یہ التزام قضاء بھی لازم ہوگا، اور کم از کم میرے علم میں کوئی ایسا واقعہ نہیں ہے جس میں یہ معاملہ عدالت تک پہنچا ہو، اور وہاں سے اسکی ادائیگی کا فیصلہ ہوا ہو، لہذا اگر عدالت تک جائے بغیر اس پر عمل ہو رہا ہے تو اس میں کسی مذہب کے لحاظ سے بھی اشکال نہ ہونا چاہئے۔ رہی یہ بات کہ صدقہ اختیاری ہوتا ہے، اور اسے لازم کر کے جبری بنادیا گیا ہے، تو اسکے بارے میں عرض یہ ہے کہ ہر نذر کا یہی حال ہوتا ہے کہ اس سے اختیاری عبادت واجب اور لازم ہو جاتی ہے۔

## مضاربیت

جوائگ غیر سودی بینکوں میں پیسے رکھواتے ہیں، ان کے ساتھ بینک مضاربیت کا عقد کرتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ پیسے رکھوانے والے رب المال ہوتے ہیں، اور بینک مضارب ہوتا ہے، اور دونوں کے درمیان یہ طے ہوتا ہے کہ اگر نفع ہوا تو وہ دونوں کے درمیان کس تناسب سے تقسیم ہوگا، اور اگر نقصان ہوا تو وہ سرمایہ کے بقدر رب المال اٹھائے گا، اور مضارب کا نقصان یہ ہوگا کہ اُس کی محنت بے کار چائے گی۔

غیر سودی بینکوں میں مضاربیت پر جس طرح عمل ہوتا ہے، اُس پر بھی متعدد اعتراضات کئے گئے ہیں۔ ان میں سے بعض اعتراضات وہ ہیں جو دفعہ کی صحیح تحقیق نہ کرنے پر مبنی ہیں جن کی طرف پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے، مثلاً یہ اعتراض کہ مضارب سے اس عقد میں داخل ہونے کی کوئی فیس لی جاتی ہے۔ کم از کم بندے کے علم میں کوئی ایسا غیر سودی بینک نہیں ہے جو وہ فیس لیتا ہو جسے بعض معترضین نے ”مضاربیت فیس“ کا نام دیا ہے۔ اسی طرح ڈالر اکاؤنٹ پر بھی فیس لینے کا جو اعتراض کیا گیا ہے، وہ بھی درست نہیں ہے، ایسی کوئی فیس وصول نہیں کی جارہی، جبکہ اعتراض میں موجود صورت حال کا یہ ن ہے۔ مالوں پہلے یہ فیس ایک غیر سودی بینک نے اس وجہ سے لی تھی کہ ملک میں ڈالر کے ذریعے کوئی کاروبار ممنوع تھا۔ لہذا اگر کوئی شخص ڈالر رکھواتا تھا تو اس ڈالر کو یہ بازار میں بیچ کر روپے سے تبدیل کرنا پڑتا تھا، یا ملک سے باہر کسی کاروبار میں لگانا پڑتا تھا، اس متعلق کے اخراجات کو پورا کرنے کے لئے بینک نے یہ فیس لگا دی تھی، لیکن جب شریعہ زور دیا تو شریعہ پورے

صورت حال پر غور کرتے ہوئے بعد اس کے باقی رہنے کی جائز نہیں رہی، اور یہ ٹیکس بائبل  
تعمیر کر دی گئی۔

دل صریح یہ امتیاز بھی دیتے تھے کہ معاہدہ نہیں ہے کہ جب کوئی شخص  
اکاؤنٹ کھولتا ہے تو اسے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ وہ شرکت کر رہا ہے یا مضارب۔  
حقیقت یہ ہے کہ اکاؤنٹ جس فارم کے ذریعے کھولایا جاتا ہے اس میں مضارب  
کے ساتھ یہ درج ہے کہ اکاؤنٹ ہولڈر اور بینک کے درمیان مضاربیت کا رشتہ قائم  
ہو رہا ہے جسکے نتیجے میں بینک مضارب اور اکاؤنٹ ہولڈر رب المال ہے۔ ملاحظہ  
فرمائیے:

3.1 The relationship between the Bank and the  
Customer shall be based on the principles of  
Mudharabah where the Customer is the Rab ul  
Maal and the Bank is the Mudharib

”بینک اور گاہک کے درمیان رشتہ مضاربیت پر مبنی ہے جس میں  
گاہک رب المال ہے اور بینک مضارب ہے۔“

البتہ بہت غرض قلیل ایک بینک نے یہاں صرف مضاربیت کے بجائے  
شرکت، مضاربیت اور انہیں یکے کے ساتھ لکھا کہ بینک جہاں مضارب ہوتا ہے وہاں اپنا  
سہ بھی مشترک کاروبار میں لگاتا ہے، اس لئے اس شرکت سے وہ شریک بھی بن  
جاتا ہے۔ لیکن چونکہ شرعی اعتبار سے اس کو بھی مضارب ہی کہا جاتا ہے، جیسا کہ فقہاء  
حنبلہ کے اسے بحیثیت مجبوی مضاربیت ہی قرار دیتے ہیں امام شافعی فرماتے ہیں:

”اذا قال للمضارب: ”صَلِّ إِلَيْهَا الْخَامْسَ عَشَرَ“ وعمل

بها مضاربة“ قال أصحابنا: لا بأس به وإن شرط فصل

الربح للمضارب لا بد عامل“

”امام شافعی نے فرمایا: اگر کوئی شخص کہے کہ ”صَلِّ إِلَيْهَا الْخَامْسَ عَشَرَ“

البتہ صرف اپنے کمانے ہوئے سرموہ کے تناسب سے اس پر ایسے ہی احکام جاری ہوتے ہیں جیسے اس کے کوالٹ ہونداں پر جاری ہوتے ہیں۔ اس لئے بعد میں صرف مضاربیت ہی مسموہ کیا۔ معترض حضرات کو وہ پہلا قدم ہاتھ آ گیا جس میں شرکت مضاربیت کہا ہوا تھا۔ اس کی بنیاد پر انہوں نے یہ فرما دیا کہ یہی بات متعین نہیں ہے کہ رشتہ شرکت کا ہے یا مضاربیت کا، حالانکہ اس لحاظ سے وہ بھی لفظ نہیں تھا کہ ایک لحاظ سے شرکت تھی، اور ایک لحاظ سے مضاربیت۔

## مضاربیت کے اخراجات

ایک اور معترض یہ کیا گیا ہے کہ بینک جو مضارب ہے، اپنے تمام اخراجات ڈپازٹر پر ڈالتا ہے، اور تمام اخراجات ٹکالنے کے بعد نفع تقسیم کرتا ہے، حالانکہ بحیثیت مضارب اسے اپنے دفتر میں اخراجات خود برداشت کرنے چاہئیں۔ یہ اعتراض بھی صحیح صورت حال سے ناواقفیت پر مبنی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ عام شرعی قاعدہ تو یہ ہے کہ مضاربیت کے کاروبار کے تمام اخراجات جسے آج کل کی عربی اصطلاح میں "نفقات مباشرۃ" اردو میں "براہ راست اخراجات" اور انگریزی میں direct expenses کہا جاتا ہے، خود مضاربیت کے مال پر ہوتے ہیں، ان اخراجات میں مال کی خریداری، اس کی ترسیل وغیرہ کے اخراجات شامل ہوتے ہیں، مضارب کی صرف محنت ہوتی ہے، لیکن جب مضارب کوئی ادارہ ہو تو صورت حال مختلف ہو جاتی ہے۔ اس صورت میں اس ادارے کے اپنے دفتری اخراجات، ملازمین کی تنخواہیں وغیرہ "نفقات غیر مباشرۃ" یا اردو میں بالواسطہ اخراجات اور انگریزی میں indirect expenses کہتے ہیں، اور وہ عصر نے کہا ہے کہ جب مضارب کوئی ادارہ ہو تو اس کے اس قسم کے اخراجات وہ خود برداشت کرے گا، اور یہ اخراجات مضاربیت کے مال پر نہیں ڈالے جاسکتے۔ یہ بات

میں نے اپنے ایک مضمون "المصارعة المشتركة" میں واضح کی ہے جو میری کتاب "محرمات فی فطایح فقہیة بعد صرفة" کی دہائی جہ میں شامل ہوا ہے۔ چنانچہ فیہ ہوا میں جنہوں میں جہاں مضامین کی بنیاد پر لوگوں کے پیسے اکٹھے جاتے ہیں، ان اصول پر عمل ہوتا ہے کہ صرف ہر راست اخراجات مضامین کے مال پر ڈالے جاتے ہیں، بالواسطہ اخراجات نہیں۔

اب معترضین نے اس اصول کو تسلیم فرمایا ہے جو اوپر بیان ہوا، (انگریزوں کی طرف سے جو شخص کو غیر مستحق قرار دیتے ہیں، اور دوسری طرف اس اصول کو تسلیم بھی کرتے ہیں کہ کسی ادارے یعنی شخص کو قرض کی رقم مضامین بجے کی صورت میں اس ادارے کے بالواسطہ اخراجات، مالی مضامین پر نہیں، بلکہ اس مضامین پر ڈالے جائیں گے۔ ان دونوں باتوں میں تطبیق بھی میں نہیں آتی) لیکن ان کا کہنا یہ ہے کہ غیر ہوائی بینک اس اصول پر عمل نہیں کرتے، بلکہ وہ اپنے ادارے کے تمام اقسامی اخراجات بھی مضامین کے مال سے وصول کرتے ہیں۔

جیسا کہ پہلے اشارہ بھی کیا جا چکا ہے، یہ معترض بھی صورت حال سے واقفیت کی بنیاد پر ہے۔ فارم کی مندرجہ ذیل عبارت میں سہارا ہے کہ مضامین کے مال سے صرف اخراجات مہرہ یعنی براہ راست اخراجات (direct expenses) سمجھا کرنے کے بعد نفع تقسیم کیا جائے گا۔

3.4 The Bank shall share in the profit on the basis of a predetermined percentage of the gross income of the Business (the "Management Share"). The Gross Income of the Business is defined as all income of the Business minus all direct costs and expenses incurred in deriving that income.

تہیہ یہ ہے :

ٹینک کاروبار کی مجموعی آمدنی کے ٹیکہ پہلے سے طے شدہ  
 تناسب کی بنیاد پر نفع میں شریک ہو کہ ”مجموعی آمدنی“ کی  
 تعریف یہ ہے کہ آمدنی حاصل کرنے میں جو براہ راست ناکست  
 اور اخراجات آئے ہوں، انکو منہا کرنے کے بعد پوری آمدنی“

اس میں صراحت ہے کہ مصدرب کے ہاں سے صرف ”براہ راست  
 اخراجات“ منہا کئے جائیں گے، باقی ”مجموعی آمدنی“ میں دونوں شریک  
 ہونگے۔ مجموعی آمدنی میں بالواسطہ اخراجات داخل ہیں، یعنی ”مجموعی آمدنی“ سے وہ  
 منہا نہیں کئے جاتے۔ لہذا اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ ٹینک خود برداشت کرے مجاہد  
 راستہ اخراجات اور پانچواں اضافہ بات کا ٹینک کی معروف صلاحات میں جن  
 میں کوئی ابہام نہیں ہے۔

البتہ ٹینک میں کاشت نکلوانے کے بعد بہت سی خدمتیں ٹینک مصدرب  
 کے مابعد انجام دیتے ہیں جن میں ٹینک بہ جاری کرنا، ذرائع ملانا، ٹیکس ایک  
 کاؤنٹ سے دوسرے اکاؤنٹ میں منتقل کرنا، بچے آرڈر جاری کرنا، بیلن سی کھول  
 وغیرہ اس قسم کی خدمات کی فہرستیں بھی مقرر ہیں، اور بعض اوقات ان پر کوئی ٹیکس یا  
 فرائض بھی نہ کہ نہ ہوتی ہے۔ ان تمام کاموں کا مصدرب سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ یہ  
 ٹیکس اور اخراجات جو مصدرب سے ایک خاص انتظامی نوعیت کی ہیں، کاؤنٹ  
 ہولڈر سے وصول کی جاتی ہیں۔ لیکن ملازمین حضرات کا خود سے امانت کی تحقیق نہ تو  
 چونکہ معمول ہی نہیں رہا، اس لئے کسی صاحب نے ٹیکس ایک فیہ ہودی ٹینک کے فارم  
 کی یہ عبارت لکھ رکھی تھی جس میں ان قسم کے اخراجات اور ٹیکس کا ذکر  
 ہے اور ترجمہ بھی ناقص ہے، اس سے انہیں مفاد تک نہ پہنچا۔ یہ اخراجات  
 (direct expenses) بھی مصدرب کے وصول کئے جاتے ہیں، حالانکہ ان میں

مہارت کہ ٹھیک ٹھیک پڑھا جائے تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہاں انجی انٹرنی  
اخراجات کا ذکر ہوتا ہے جن کی تفصیل اوپر گزری۔ مہارت یہ ہے :

## 21 CHARGES AND EXPENSES

21.1 The Bank may, without any further express authorization from the Customer, debit any account of the customer maintained with the Bank for:

(i) All expenses, fees, commissions, taxes, duties or other charges and losses incurred, suffered or sustained by the Bank in connection with the opening/ operation/ maintenance of the Account and/ or providing the services and/ or for any other banking service which the Bank may extend to the Customer.

(ii) The amount of any or all losses, claims, damages, costs, charges, expenses or other amounts which the Bank may suffer, sustain or incur as a consequence of acting upon the Instructions.

(مروجہ انجی بیچکاری ص ۲۰۵، ۲۰۶)

اس مہارت کو نو نو پر کی اس مہارت کے ساتھ جس میں صرف ہمارے  
اخراجات منہا کرنے کا ذکر ہے، اسی بھی قانون دان سے پڑھا کر لیں، وہ اس  
کے ساتھ ہی منہا نہیں کرے گا جو نو پر ہم نے بیان کیا ہے۔ لہذا یہ اعتراض بھی  
صحیح صورت حال سے نہ توفیق کی بنیاد پر کیا گیا ہے۔

## یومیہ پیداوار کی بنیاد پر نفع کی تقسیم

بچوں کا طریق کار یہ ہے کہ اس میں انہیں رقم امانت والے کو پڑھیں

ان خصوصیات کے لئے انہیں سمجھاتے ہیں۔ لیکن اکاؤنٹ میں سے رقمیں نکالنے پر داخل کرنے کا سود بھی چوری رہتا ہے۔ غیر سودی بینکوں میں اس صورت حال کو مد نظر رکھتے ہوئے نفع کی تقسیم کا ایک طریقہ کار بیٹا ہے جسے اردو میں ”یومیہ پیراوانز“ کہا جاتا ہے۔ اور انگریزی میں اسے daily product کہا جاتا ہے۔ اور عربی میں ”حساب الممرور“ یا ”حساب النقطہ“ کہتے ہیں۔ میں نے سب سے پہلے اس طریقے کا نام اور تذکرہ اس وقت سنا جب اسلامی نظریاتی کونسل میں یہ مسئلہ زیر بحث آیا، مسئلہ یہ سامنے آیا کہ اگر بینک میں رقم رکھوانے اور نکالنے کی کوئی تاریخ متعین کی جائے کہ تمام شرکا، ایک ہی تاریخ میں رقمیں جمع کرائیں، اور ایک ہی تاریخ میں نفع انحصان کا تعین ہونے پر نکالیں، اور بیچ میں کسی کو مفادرت کمات میں نہ کوئی رقم رکھوانے کی اجازت ہو، اور نہ نکالنے کو تو اس میں وٹوں کو سخت دشواری پیش آئے گی، لہذا کیا کوئی ایسا طریقہ ممکن ہے جس میں رقمیں نکالنے اور نکالنے کو یہ مسئلہ جو آج بینکوں میں رائج ہے، برقرار رکھا جاسکے؟ بینک میں رقمیں رکھوانے کا نفع ایک عام ضرورت بن چکا ہے، یہاں تک کہ سودی بینکوں کے کرنٹ اکاؤنٹ میں رقمیں رکھوانے کو علماء و عمر نے بالتحقیق اسی ضرورت کی وجہ سے جائز کہا ہے، ورنہ اس سے سودی کاروبار میں تعاون لازم آتا ہے۔ اب لوگوں کو اس بات کا پابند رہنا کہ وہ کسی ایک خاص تاریخ میں بینک میں رقمیں رکھوائیں، اور ایک ہی تاریخ میں نکالیں، تقریباً ناقابل عمل ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ اس خاص تاریخ کے علاوہ کسی اور دن کسی کو رقم رکھوانے کی ضرورت ہو تو وہ کرنٹ اکاؤنٹ ہی میں رکھوائے، مفادرت کھاتے میں شریک نہ ہو تو اس کا مطالبہ یہ ہوگا کہ ایسی تمام رقموں سے بینک کو نفع حاصل کرے، لیکن ان رقموں کے مالکان کو کوئی نفع نہ ملے۔

اس سادگی باتوں کو مد نظر رکھتے ہوئے اسلامی نظریاتی کونسل نے سامنے یہ تجویز پیش کی تھی کہ رقمیں خواہ کسی وقت بھی واپس لیں، انہیں یومیہ پیراوانز کے حسابی



طریقے کے مطابق نفع میں شریک کیا جائے۔ یومیہ پیداوار کے حسابی طریقے کا مطلب یہ ہے کہ مدت مضاربت کے اختتام پر جو نفع آئے، اس کے بارے میں یہ حساب کیا جائے کہ اوسط فی یوم فی روپیہ کتنا نفع حاصل ہوا؟ مثلاً تین دن میں تین سو روپے پر تیس روپیہ نفع ہوا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ تین سو روپے پر فی یوم ایک روپیہ نفع آیا، لہذا ایک روپے پر فی یوم نفع 0.00333 ہوا۔ اب اگر کسی شخص کا ایک روپیہ پندرہ دن مضاربت کھاتے میں رہا تو اس ایک روپے کو 0.00333 پندرہ سے ضرب دیا جائے گا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے ایک روپے پر پندرہ دن میں 0.04999 نفع آیا، اب اگر کسی کے دس روپے پندرہ دن رہے تھے تو اس نفع کو دس سے ضرب دے کر اس کا نفع 0.4999 ہو گیا۔ اس طریقے کو یومیہ پیداوار کا حساب کہا جاتا ہے۔

اسلامی نظریاتی کونسل نے مذکورہ بالا امور کو مد نظر رکھتے ہوئے غیر سودی بینکوں کے لئے اس طریق کار کی منظوری دی جو اس کی رپورٹ کے صفحہ ۳۸ پر ”بینک ڈپازٹس“ کے زیر عنوان مذکور ہے۔ میں تو اس وقت کونسل کا سب سے کم عمر رکن تھا لیکن اس وقت کونسل کے علماء ارکان میں حضرت مولانا ٹمس الحق صاحب انتظامی، اور حضرت مولانا مفتی سیاح الدین صاحب کا کاخیل رحمہ اللہ تعالیٰ اور بریلوئی حضرات میں سے حضرت مولانا مفتی محمد حسین نعیمی، اور پیر قمر الدین سیالوی شامل تھے۔

یہ طریق کار ان تمام جگہوں پر زیر بحث آیا جہاں غیر سودی بینک قائم ہو رہے تھے، اور تمام مقامات پر اسی طریقے کو اختیار کیا گیا، چنانچہ شیخ وہبہ زلیخا (حفظہ اللہ تعالیٰ) نے اپنی مشہور کتاب ”الغصۃ الإسلامیة وأدلہہ“ میں اس پر اس حرج بحث کی ہے:

”یتحدد عائدا الاستثمار فی المصارف الإسلامیة علی

السعر الذی یجری فی الشرکات المساعمة فی خلال

فترة زمنية معينة. وهي سنة مالية نظراً لاستمرار المضاربة المشتركة. وعلى ذلك فإن الربح المعلن في نهاية كل سنة مالية لا يتقرر إلا للمبلغ الذي يبقى من أول السنة إلى نهايتها. فإذا استرد المستثمر في المضاربة المشتركة كاساً منه أو جزءاً منه قبل انتهاء السنة حيث لا يكون هناك إعلان للربح فإن هذا المبلغ المسترد لا يكون له نصيب من الربح الذي يحري حسابه وإعلانه للتوزيع في نهاية تلك السنة. ولهذا نظير مماثل في المضاربة الحاصصة المقرر أحكامها لدى فقهاءنا. ذكر الرملي في نهاية المحتاج. أنه إذا استرد المالك بعض مال القراض قبل ظهور ربح أو خسارة فإن المال المضارب به يرجع إلى الباقي لأن مالك المال لم يترك في يد المضارب غيره فصار كما لو اقتصر في الابتداء على إعطائه (نهاية المحتاج ١٤٦/٢) ويعرف العائد ضرب المبلغ المستثمر في المدة التي بقي فيها في الاستثمار، والحاصل هو المعروف في أعمال البنوك الربوية بنظام الأعداد أو النسب. وهو ضرب الرصيد اليومي في عدد الأيام التي مكثها هذا الرصيد. والعدد الناتج هو مقدار الفائدة لمدة يوم واحد. علماً بأن الربح يكون بالمال أو بالعمل حسب الاتفاق أو بتضمن العمل كما في شركة الأعمال وتضمير الغاصب لأن النعم مقابل

الفرم أو الخراج، الاستثمار أي متحقق به  
(بدائع: ٤٤/٦). فإذا صار الشريك ضامناً بسبب ما  
كان جميع الربح له لضمانه إياه لأنه خراج الضامن.

وبما أن الاستثمار اللازم استثمار إنتاجي يعتمد على  
الربح الفعلي الذي لا يتحقق بالسرعة التي يبدأ فيها  
الاستثمار المصروف في حركة الحساب في ميدان القوائد  
فإن الطريقة الحسابية المصروفة في البنوك الإسلامية  
تكون المدة فيما على أساس الشهور بدل الأيام. فعن  
يدفع ألف دينار للاستثمار السنوي لا يساوي مع من  
يدفع نفس الألف في منتصف العام أي الاستثمار لمدة  
سنة أشهر فقط ويكون عائد الاستثمار السنوي أكثر  
بنسبة مثلاً وعائد الاستثمار النصف سنوي %٧ فإن  
انقصر الاستثمار على نصف سنة فقط فتكون النسبة  
نصف نسبة العائد السنوي.

وذكر الدكتور أحمد النجار: أن وحدة المدة إما اليوم  
أو الأسبوع أو الشهر وفقاً لما تقرره اللوائح التنظيمية  
المعتمدة للبنك وتكون معلقة للمستثمرين. وهذا  
مقبول من حيث الجدل إن تحقق الربح كما سيأتي  
بيانه. وأضاف الدكتور النجار: أنه في حالات تغير مبلغ  
المستثمر الواحد خلال السنة بأن تناولها الإضافة أو  
السحب يكون حساب السمر على أساس أرصدة  
الاستثمار عقب كل تعديل ما بين تاريخ التعديل وتاريخ

إنهاء الاستثمار أو نهاية السنة المالية أيهما أقرب. كما  
يمكن كطريق آخر أحد الفرق بين نمر المبالغ المضافة  
للاستثمار ونمر المبالغ المسحوبة محسوبة من تاريخ  
الإضافة ومن تاريخ السحب إلى تاريخ إنهاء الاستثمار  
أو تاريخ انتهاء السنة المالية أيهما أقرب. وإن اتباع أى  
من الطريقتين يعطى نفس النمر الذى تعطيه الطريقة  
الأخرى."

(الفقه الإسلامی وادلہ ج ۹ ص ۶۱ و ۶۲ دار الفکر دمشق)

ہندے نے بھی اپنی کتاب "بحوث فی قضایا فقہیہ معاصرہ" کی  
دوسری جلد میں اس طریق کار پر گفتگو کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ ایک نیا طریق  
کار ہے جس کا صریح ذکر کتب فقہ میں نہ مل سکتا ہے، لیکن چونکہ یہ ایک نئی صورت حال  
ہے جس کی حاجت پیش آنے کا اس وقت تصور نہیں تھا، اس لئے اس کو ان اصولوں کی  
روشنی میں دیکھنا چاہئے جو شرکت اور مضاربت کے بنیادی اصول ہیں۔ قرآن کریم اور  
احادیث میں شرکت اور مضاربت کے بارے میں اصولی ہدایات دی گئی ہیں جن کی  
روشنی میں عدل کے عام اصولوں اور عرف و تعامل کی بنیاد پر فقہاء کرام نے احکام متعین  
فرمائے ہیں۔

شرکت اور مضاربت میں نفع کی تقسیم کے بارے میں جو بنیادی قاعدہ فقہاء  
کرام نے بیان فرمایا ہے، وہ یہ ہے کہ "الربح علی ما اصطلاحا علیہ والوضیعة  
علی قدر المال" یعنی نفع اس بنیاد پر تقسیم ہوگا جس پر شرکاء متفق ہو جائیں، اور  
نقصان ہمیشہ سرمایہ کے بقدر ہوگا۔ صاحب ہدایہ نے اس اصول کو حدیث مرفوعہ کے  
طور پر ذکر کیا ہے، لیکن ہدایہ کی تحریکات میں فرمایا گیا ہے کہ ان الفاظ سے کوئی حدیث  
مرفوعہ موجود نہیں ہے، البتہ حضرت علی اور متعدد تابعین سے یہ اصول مروی ہے۔

(١) أخبرنا عبد الرزاق قال . قال القيس بن الربيع عن أبي الحصين عن الشعبي عن علي في المضاربة :  
 "الوضيعة على المال والربيع على ما اصطلاحوا عليه."  
 وأما الثوري فذكره عن أبي حصين عن علي في المضاربة أو الشريكين.

(مصنف عبد الرزاق، كتاب البيوع، باب نعة المضارب ووضيعة، رقم ١٥٠٨٤ ج ٩ ص ٢٢٤ ط: المجلس العلمي)  
 (٢) رؤينا عن طريق وكيع عن سفيان الثوري عن أبي حصين قال قال علي بن أبي طالب في المضارب وفي الشريكين: "الربيع على ما اصطلاحوا عليه." رواه ابن حزم في المحلى (١٧١٢٦) وسنده صحيح مرسل، ورواه عند الرزاق عن قيس بن الربيع عن الشعبي عنه (اللتخفيض ٢/٢٥٥) (إعلاء السنن، باب شركة العنان وأحكامها، ج ١٣ ص ٤٢).

(٣) .....عن إبراهيم والشعبي في الشويكين قالوا:  
 "الشركة على ما اصطلاحوا عليه والوضيعة على المال."  
 (٤) . . .عن أبي جعفر قال: "إذا اشترى الرجل المتاع وأشرك فيه أحدا فالربيع على ما اشترط عليه والوضيعة على المال."

(٥) . . .عن الحسن وابن سيرين قالوا: "الربيع على ما اشترط عليه والوضيعة على المال."

(٦) عن شعبة قال: سألت الحكم رجلا إذا وفادة

عن رجلین اشترکا فجاء أحدهما بالخبز وجاء الآخر  
بألف فاشترکا واشترطا أن الوضیعة بينهما والربح  
نصفین فقال: "الربح علی ما اشترطا علیه والوضیعة  
علی المال."

والمصنف لا یسأل عن ضیعة، کتاب المیوع، والاضیعة، باب فی  
الشریکین من قال الربح علی ما اصطحا الخ، رقم الآثار  
بالترتیب: ۲۰۳۲۶، ۲۰۳۲۸، ۲۰۳۲۹، ۲۰۳۳۰، ۲۰۳۳۱، ج ۱۰

ص ۳۸۵، ۳۸۶، ط: شركة دار الفیلة

(۷) ... عن قتادة ... قال: ".... الربح علی ما  
اصطحوا علیه والوضیعة علی المال."

(۸) أخبرنا عبد الرزاق قال: أخبرنا معمر عن الزهري  
عن ابن سيرين وأبي قلابة قالوا فی المضاربة: "الوضیعة  
علی المال والربح علی ما اصطحوا علیه."

(۹) أخبرنا عبد الرزاق قال: أخبرنا الثوري عن أبي  
حصين وعن هاشم أبي كليب و عن إبراهيم وإسماعيل  
الاسدي عن الشعبي وعاصم الأحول عن جابر بن ريد  
قالوا: "الربح علی ما اصطحوا علیه وأنو ضیعة علی  
المال. هنا فی الشریکین فإن هذا بمئة وهذا بمئتين."  
المصنف عبد الرزاق، کتاب المیوع، باب نفقة مضارب الخ،  
رقم الآثار بالترتیب: ۱۵۰۸۵، ۱۵۰۸۶، ۱۵۰۸۷، ج ۹ ص

(۲۰۷)

اس اصول سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ کاروبار کا نقصان تو ہمیشہ سرمائے

پر پڑنا ضروری ہے، یعنی جس نے جس تناسب سے سرمایہ لگایا ہے، نقصان بھی وہ اسی تناسب سے برداشت کرے گا، اور اس کے خلاف اثر باہمی رضامندی سے بھی کوئی معاہدہ کر لیا جائے جس میں نقصان کوئی ایک فریق اٹھائے، یا کوئی فریق اپنے لگائے ہوئے سرمائے سے کم یا زیادہ نقصان برداشت کرے تو یہ ناجائز ہے۔ لیکن جہاں تک نفع کی تقسیم کا سوال ہے، تو جب تک تمام شرکاء کو نفع مل رہا ہو، اور کوئی ایسی صورت پیدا نہ ہو جس میں کسی ایک شریک کو نفع ملے، دوسرے کو نہ ملے (جسے فقہاء کرامؒ نے اقطاع الشریکۃ سے تمیز کیا ہے) تو تقسیم کی کوئی بھی شرح یا بھی رضامندی سے تجویز کی جاسکتی ہے۔ انہی مختلف شرحوں کو بینکاری کی اصطلاح میں ”وزن یا وٹج (weightage)“ کہا جاتا ہے۔ حضرت علیؑ کے جس ارشاد پر فقہاء حنفیہؒ نے یہ اصول متفرع کیا ہے، وہ شریعت اور مصلحت دونوں کے لئے ہے، چنانچہ مصنف عبدالرزاق میں ہے کہ:

”وَأَمَّا الشُّرَىٰ فَذِكْرُهُ عَنْ أَبِي حَصِينٍ عَنْ عَمِّي فِي  
الْمُضَارَبَةِ أَوْ الشُّرَيْكِينَ۔“

(مصنف عبدالرزاق، کتاب البیع ج ۱، باب مغلطۃ المضارب)

وضاحت۔ رقم ۱۵۰۸۷ ج ۸ ص ۲۳۷

پھر نتیجہً کرامتؒ نے یہ بھی بیان فرمایا ہے کہ مضاربیت میں شریعت کا تناسب مختلف حالتوں میں مختلف مقرر کر لیا جائے تو ایسا گناہ چارز ہے، چنانچہ بدائع الصنائع میں ہے:

”وَقَالَ ابْنُ سَمَاعَةَ سَمِعْتُ مُحَمَّدًا قَالَ فِي رَجُلٍ دَفَعَ  
إِلَى رَجُلٍ مَالًا مُضَارَبَةً فَقَالَ لَهُ : إِنْ اشْتَرَيْتَ بِهِ الْحِنْطَةَ  
فَلَيْكَ مِنَ الرِّبْحِ النِّصْفِ وَلِيَ النِّصْفُ، وَإِنْ اشْتَرَيْتَ بِهِ  
الدَّقِيقَ فَلَيْكَ الثُّلُثُ وَلِيَ الثُّلُثَانِ، فَقَالَ : هَذَا جَائِزٌ وَلَكِ

أَنْ يَشْتَرِيَ أَيْ ذَلِكَ شَاءَ عَلَى مَا مَنَى لَهُ رَبُّ الْمَالِ ؛  
لأنه خَبرَه بين عمليتين مختلفتين فيحوز ، كما لو خَبر  
الضَيْطَ بين الضَيْطَةِ الرومية والقارسية ولو دفع إليه  
على أنه إن عمل في المصر فله ثلث الربح ، وإن سافر  
فله النصف جاز ، والربح بينهما على ما شرط إن عمل  
في المصر فله الثلث وإن سافر فله النصف۔“

(بدائع الصنائع، کتاب المضاربة ج ۶ ص ۹۹ ط: ابج اہم سعید)

ظاہر اس معاملے میں بھی شرکت اور مضاربہ میں کوئی فرق نہیں ہے،  
کیونکہ نفع کا تناسب مقرر ہوتا جس طرح شرکت میں ضروری ہے، اسی طرح مضاربہ  
میں بھی ضروری ہے۔ (دیکھئے شرکت کے لئے بدائع ج ۶ ص ۵۹ اور مضاربہ کے  
لئے ج ۶ ص ۸۵)

اب ذرا غیر سودی بینک اکاؤنٹس کی فقہی حیثیت پر غور فرمائیے :  
جو لوگ بینک کے اکاؤنٹ میں رقمیں جمع کرتے ہیں، وہ باہم ایک دوسرے  
کے ساتھ شرکت کرتے ہیں، پھر یہ سب مل کر بینک سے مضاربہ کرتے ہیں جس میں  
اکاؤنٹ ہولڈر ارباب الاموال ہیں، اور بینک مضارب ہے۔ اور فقہی اعتبار سے اس  
میں کوئی اشکال نہیں ہے کہ بہت سے لوگ مل کر کسی ایک مضارب سے مضاربہ کا  
عقد کریں۔ شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی متعدد کتب میں تو اسکی تصریح موجود ہے، اور  
اگرچہ اس بات کی تصریح حنفیہ کی کتابوں میں مجھے نہیں ملی، لیکن علامہ ابن قدامہؒ نے  
امام ابوحنیفہؒ سے ایک مسئلہ نقل فرمایا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے بھی  
اسے جائز کہا ہے، اور ساتھ ہی اُسکے نزدیک اسکی صورت میں ارباب الاموال کے  
درمیان نفع میں تضائل بھی جائز ہے۔ ملاحظہ فرمائیے، علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ  
کتبتے ہیں :



ان وان قارض اثنان واحدا بألف جاز، وإذا شرط له ربحا متساويا بينهما جاز، وان شرط أحدهما له النصف والآخر الثلث جاز، ويمكن باقي ربح مال كل واحد منهما لصاحبه، وان شرط كل واحد الباقي من الربح بينهما نصفين لم يجز، وهذا مذهب الشافعي، وكلام القاضي بقتضي جواز، وحكم ذلك عند أحمد حنيفة وأبي ثور، وكذا: أن أحدهما يبقى له من ربح ماله النصف والآخر يبقى له الثلثان، فإذا اشتراط التساوي ففقد شرط أحدهما فلا جاز جزء من ربح ماله بغير عمل فلم يجز كما لو شرط ربح ماله المنفرد.

(المعنى لابن قدامة ج ۵ ص ۱۴۶)

یہاں مسئلہ یہ بیان ہو رہا ہے کہ وہ مختلف آدمیوں، مثلاً زید اور عمرو نے ایک مضارب مثلاً بکر سے الگ الگ مضاربت کا معاملہ کیا، زید نے مضارب کا حصہ نصف مقرر کیا، اور عمرو نے ایک ٹلٹ، جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک ٹلٹ بکر کا ہوگا، اور وہ ٹلٹ عمرو کے ہونگے، گویا دونوں ارباب الاموال نے بکر کے ساتھ نفع کی الگ الگ شرحیں مقرر کیں، اب امام احمدؒ یہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں مضارب کو اس کا حصہ دینے کے بعد زید اور عمرو کے درمیان نفع کی تقسیم انکے لگائے ہوئے سرمائے ہی کے حساب سے آوے، اس لئے وہ مضارب سے یہ طے نہیں کر سکتے کہ اس کا حصہ دینے کے بعد جو کچھ بچے گا، وہ ہم آپس میں برابر تقسیم کرینگے، کیونکہ زید کے لگائے ہوئے سرمائے کا حصہ تو نفع کا نصف تھا، و عمرو کا وہ ٹلٹ تھا، اس لئے وہ اسی تناسب سے تقسیم ہونا چاہئے، برابر کی شرط لگانے کا مطلب یہ ہوگا کہ زید اور عمرو جو دونوں رب انزال ہیں، اپنے لگائے ہوئے سرمائے کی نسبت سے نہیں، بلکہ تقاضا کے ساتھ نفع

تہ کر کے کی شریعت کا رہے ہیں، اور عمر اپنے مہمان کے بیچ کا چھ حصہ کو اسے دیتا ہے، حالانکہ یہ نے کوئی عمل نہیں کیا، البتہ وہ ناجائز ہے۔

لیکن غلط شیعہ مہارت سے یہ مضموم ہوتا ہے کہ ہر ابوحنیفہ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے کہ کوئی افراد رب المال ہوں، اور دس گنا کسی ایک مضروب سے معاف کریں، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس صورت میں اگر رب المال نے درمیان تفرات شرکت نہ کیا ہے، اسلئے اگر رب المال آپس میں قطع کی شرحیں تقاضا کے ساتھ مختلف سے کر لیں تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ بھی جائز ہے۔

مردمہ گناہ شرکت عقد میں دین کی حرم تقاضا فی اربع کے ہونے کے قائل ہیں۔ لیکن اس مسئلے میں عمل نے شاید اس لئے اختلاف کیا ہے کہ مضروب کو دینے کی صورت میں یہ بات سے ہے کہ وہ عمل نہیں کریں گے، اور رب کوئی شرکت حرم میں کی شریعت کا ہے تو وہ اس عمل کے جواب سے زیادہ بیع کی شرح مقرر نہیں کر سکتا۔ لیکن امام ابوحنیفہ، م ابو یوسف اور مالک میں سے قاضی پر عمل اس کا یہ جواب دیتے تھے ہیں کہ اس صورت میں شریعت کا عمل صرف مضارب سے معاف کرنا ہے، اور اس عمل میں وہ سب شریعت ہیں، اس لئے ان کے لئے قاضی فی اربع بھی جائز ہے، البتہ شریعت پر مانتا ہے کہ ایک چھ شرکت میں تمام فی اربع مہارت میں شریعت کا اس لئے کہ نزدیک یہ تو دوسرا ہے کوئی قاضی میں کوئی ایک سے مضارب سے معاف کریں، لیکن ان سے زیادہ ان کا بیع کی شرح تقاضا کوئی نہیں دیتی ہے، یہ ہے مضارب سے ساتھ ایک کی بیع کی شرح مختلف بھی کی ہو۔

چنانچہ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں:

لو سلفا عری وجلان رجلا علی ألف، لقالا: لہ صناک  
عسی ان نصف الربیع لک، و لہ فی بیتا مایویہ، جدر  
و عر حلالا عسی ان لک الثلث من نصیب احدہما و الربیع

من نصیب الآخر، ان لم یبنا لم یجز، وإن یبنا نظر ان لم  
 بقولا: الباقی بیننا صح ویكون الباقی من نصیب کل  
 واحد له، فان قالوا: الباقی بیننا لا یصح لانه یقی لمن  
 شرط للعمل الثلث اقل، فلا یكون الباقی بینهما سواء،  
 كما لو قال: ثلث الربیع لك، والباقی بیننا اذ لمثل لا  
 یصح۔" (المذهب للمقوّی کتاب القراض، ج ۲ ص ۳۸۲  
 ط: دار الكتب العمیة)

مالکیہ کے نزدیک بھی قریب قریب یہی بات ہے۔ علامہ ابن رشد مالکی  
 لکھتے ہیں:

"وسئل مالك عن رجل أخذ من رجلين مالا فراضاً  
 فأراد أن يخططه فغير إحداهما فقال: يستأذهما أحسن  
 وأحب إليّ، فإن لم يستأذهما فلا أرى عليه شيئاً. قيل  
 له: فإنه استأذن أحدهما فأذن له ولم يأذن له الآخر  
 فخططهما؟ قال: يستغفر الله ولا يعد۔"

(البيان والتحصيل لابن رشد ج ۱۲ ص ۳۲۹)

اور علامہ الاحکام میں بھی ایک سوال کے جواب میں متعدد ابواب الاسوال  
 کے ایک مضامین سے عقد کرنے کی ایک صورت بیان ہوئی ہے، اور اس میں اس  
 بات کو بھی جائز قرار دیا ہے کہ کسی رب افعال کا روپیہ باقی شرکاء کی مرضی سے حسب  
 سے پہلے ہی واپس کر دیا جائے۔ ملاحظہ فرمائیے:

"سوال: کچھ دتوں پر نظر کر کے یہ بات ذہن میں کئی مرتبہ  
 آنچکی ہے کہ بافضل صرف ایک ہزار روپیہ دس مسلمانوں سے  
 بوقت واحد، مثلاً محرم کے مہینے میں، دے کر دس روپیہ سے ہر

وقت بجئے۔ اس کتاب میں خرید و کرانہ، حساب اس کا ہر کل ایک  
 دھنوں، اور سہاں اکثرے پر یا چھ ماہ اکثرے پر اس کا نفع حساب  
 کر کے، ایک ترکے، نصف صاحب، روپیہ ۱۰۰ میں، اور نصف خود  
 کے لئے۔ اس مذکورہ صورت میں رب اسالی ہر سال کے۔ جو  
 شریک چار روپیہ ۱۰۰ میں لینا چاہے، حساب کے وقت ۲۰ روپیہ  
 اطلاق کر دے، وقت حساب سے نفع کے س ۱۰ روپیہ ۱۰۰ میں  
 ۱۰۰ روپیہ۔ یہ جائز ہے یا نہیں؟

الجواب: اگر چند آدمی شریک ہو کر مشترک رقم مضاربت کے  
 لئے دیں تو اس میں کوئی حرج نہیں، لیکن اس صورت میں یہ جائز  
 نہیں ہے کہ ان میں سے ایک شخص کا روپیہ مضارب درمیان میں  
 ادا کرے، بلکہ سب شرکاء کی رضامندی شرط ہے۔ وهذا كلفه  
 من السقواءعد البتہ اگر یہ کیا جاوے کہ ہر شخص کی رقم کی  
 کٹ میں جدا گانہ بھی جو دیں تو پھر ہر شخص کا حساب الگ ہو سکتا  
 ہے۔ واللہ اعلم۔ انقرعہ امیر محمد عفی عنہ

الجواب صحیح۔ الفقہ احمد عفا عنہ۔

(امداد الحکمہ، کتاب الشریکۃ، مضاربۃ، ج ۲، ص ۲۵۷)

ان اصولوں اور احکام کو مدنظر رکھتے ہوئے غیر سودی بینکوں میں شرکت  
 و مضاربیت قائم کرنے اور جو سرمایہ پیداوار کی بنیاد پر نفع و نقصان کی تقسیم پر غور کیا جائے تو  
 اس میں بالحد فرق ہمارے دو بیچ ان میں فرق نظر آتا ہے۔ ایک یہ کہ اس میں  
 شریک، ۱۰۰ روپیہ سے آ رہے ہیں، اور انہیں اس کی مدت شرکت کے حساب سے نفع یا  
 نقصان میں شریک کیا جاوے گا، اور دوسرے یہ کہ بہت سے ایک مدت شرکت ختم ہونے  
 سے پہلے ہی یہ سرمایہ صورت پر اس کے نکلے بھی سب ہیں، اب ان دونوں باتوں پر

و جب انہ غنیمتوں سے سب ہو گئی۔

جہاں تک شرکا کے وقتے وقتے سے شرکت میں داخل ہونے کا تعلق ہے، اس کے لئے ایک سادہ سی مثال پر غور کریں۔ فرض کیجئے زید اور عمرو کا ایک پتہ ہوا کاروبار ہے جو مختلف نوعیت کے معاملات پر مشتمل ہے۔ یہ دونوں اپنے نفع و نقصان کا حساب سنا نہ پیر رمضان کو کرتے ہیں۔ اب پیر رمضان سے چھ مہینے پہلے ہمارے حساب کتاب ہے کہ میں بھی آپ کے کاروبار میں سرمایہ ڈال کر شریک ہونا چاہتا ہوں، چونکہ زید اور عمرو کو بھی اپنے کاروبار میں وسعت لانے کے لئے مزید سرمائے کی ضرورت ہے، اس لئے وہ ہر کو شریک کرنے پر رضامند ہو جاتے ہیں، اور یہ طے کرتے ہیں کہ ہر ایک سرمایہ کار و بار میں ڈالے گا جس سے وہ کاروبار کے ایک تہائی حصے میں شریک ہو جائے، اور نفع کا تناسب بھی تینوں شرکا کا ایک ایک تہائی ہوگا، البتہ پیر رمضان کو حسب نفع و نقصان کا حساب ہوگا تو چونکہ ہر کسی حصہ داری صرف چھ ماہ رہی ہے جو دوسرے دو حصہ داروں کے مقابلے میں آدھی ہے، اس لئے وہ ایک تہائی نفع کے نصف، یعنی چھٹے حصے کا حق دار ہوگا۔ اُن تینوں فریق اس پر متفق ہو جائیں تو بظاہر ”الربح علی ما اصطلاحا علیہ“ کے قاعدے کے عموم کے پیش نظر اس میں شرکت کے کسی بنیادی اصول کی خلاف ورزی لازم نہیں آتی۔ بس یومیہ پیداوار کی بنیاد پر نفع کی تقسیم کو یہی مطلب ہے۔

اس پر بنیادی اشکال یہ ہو سکتا ہے کہ نفع کا جو حساب آخر میں کیا گیا ہے، اُس میں وہ نفع بھی شامل ہو جاتا ہے جو صرف زید اور عمرو کے مال پر ہوا جو ابتدا ہی سے شریک تھے، لیکن اس میں حصہ دار ہر بھی ہو رہا ہے جو بعد میں شریک ہوا جبکہ اُس وقت وہ کاروبار میں شریک نہیں تھا۔

اس اشکال کے بارے میں عرض یہ ہے کہ چونکہ ہر شرکہاء کے کاروبار میں شریک نہیں تھا، اس لئے اس کا نفع کا حصہ بھی اسی نسبت سے کم ہو گیا ہے۔ اس لئے

اس میں عدل و انصاف کے خلاف کوئی بات نہیں ہے۔ نیز شرکت قائم ہو جانے کے بعد یہ نہیں دیکھا جاتا کہ کس کے روپے پر کتنا نفع ہوا، بلکہ سب لوگوں کا سرمایہ شرکت کے عوض میں جانے کے بعد محفوظ ہو جاتا ہے۔ یہی نفع میں شرکاء کے درمیان کی بخشی جائز ہے۔ فرض کیجئے کہ زید کا سرمایہ کاروبار میں چالیس فی صد ہے، اور عمرو کا ساٹھ فی صد اور کام دونوں کرتے ہیں۔ اگر وہ باہمی رضامندی سے یہ معاہدہ کریں کہ زید کو نفع کا ساٹھ فی صد ملے گا، اور عمرو کو چھ فی صد تو یہ صورت مذکورہ بالا آثار کی روشنی میں جائز ہے، اور فقہاء حنفیہ بھی اسے جائز کہتے ہیں۔ اب زید کے ساتھ فی صد نفع میں سے دو تہائی یعنی چالیس فی صد تو زید کے اپنے سرمائے کے حصے اور اپنے عمل سے حاصل ہوا ہے، اور باقی بیس فی صد عمرو کے لگائے ہوئے سرمائے اور عمل سے، لیکن اس کے لئے یہ بیس فی صد نفع بھی طے شدہ شرط کے مطابق حلال ہے۔

اس سے بھی زیادہ واضح مثالی یہ ہے کہ اگر زید اور عمرو نے شرکت کا عقد کر لیا، لیکن اپنا سرمایہ اکٹھا نہیں کیا۔ اس کے باوجود اگر زید صرف اپنے مال سے شرکت کے لئے کوئی چیز خرید کر بیچے تو اس کے نفع میں دونوں شریک ہونگے، اور اگر خریداری کے بعد وہ چیز تباہ ہو جائے تو اس کا نقصان بھی دونوں اٹھائیں گے۔ بدائع الصنائع میں ہے:

”أما قوله الشركة تنبى عن الاختلاط فمسلّم، لكن على اختلاط رأسى المال أو على اختلاط الربح؟ فهذا مما لا ينعرض له لفظ الشركة، فيجوز أن يكون تسميته شركة لا اختلاط الربح لا اختلاط رأسى المال، واختلاط الربح يوجد إن اشترى كل واحد بحال نفسه على حدة، لأن الزيادة وهى الربح، تحدث على

الشريكة. حتى لو هلك بعد الشراء بأحدهما كان  
الهالك من السائيس جميعا لأنه هلك بعد تمام  
العقد. (بدائع الصانع ج ۶ ص ۱۰ ط كراچی)

یہی امر ہے شریکۃ الأعمال میں اگر ایک شریک نے کوئی عمل کیا ہو، تب بھی  
وہ اس اجرت میں شریک ہوتا ہے جو دوسرے شریک کے عمل پر ہی ہو چنانچہ مسود  
مرضی میں ہے :

"قال : والشريكان في العمل إذا غاب أحدهما أو  
مرض أو لم يعمل وعمل الآخر : فالربح بينهما على ما  
اشترطا ، لما روى أن رجلا جاء إلى رسول الله صلى الله  
عليه وسلم فقال : أنا أعمل في السوق وولي شريك  
يشلي في المسجد فقال رسول الله صلى الله عليه  
وسلم : (لعلك بركنك منهم) . والمعنى أن استحقاق  
الأخر بعقل العمل دون مباشرته ، والتفيل كان بينهما  
وإن مباشر العمل أحدهما ألا ترى أن المضارب إذا  
استعان برب المال في بعض العمل كان الربح بينهما  
على الشرط ، أو لا ترى أن الشريكين في العمل يستويان  
في الربح وهما لا يستطيعان أن يعملا عنى وجه يكونان  
فيه سواء ، وإنما يشترط لأحدهما زيادة ربح لحداقته  
وإن كان الآخر أكثر عملا منه . فكذلك يكون الربح  
بينهما على الشرط ما شئى العقد بينهما وإن كان  
المباشر للعمل أحدهما ، ويستوى إن امتنع الآخر من  
العمل بعدد أو بغير عذر : لأن العقد لا يرتفع بمجرد

امتناعه من العمل واستحقاق الربح بالشرط في العقد.

(المسروط، وقل کتاب الشریکة ج ۱ ص ۵۸۰ ط: دار المعرفہ)

نیز شرکتہ بوجود میں مالی کسی بھی شریک کا نہیں ہوتا، اور شرکت صرف اس بات کے لئے ہوتی ہے کہ وہ آدمی شخص اپنی سہاکوں کی بنیاد پر سود ادا کر خرید کر بازار میں بیچتے ہیں۔ پھر اگر ان میں سے ایک شریک صرف اپنی وجہ بہت کم بنیاد پر کچھ مال خریدے، دوسرا نہ موجود ہو، اور نہ بیچنے والا نہ ہو، تب بھی وہ اس مال میں شریک سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ بدائع میں ہے:

”حتى لو اشتركا بوجوههما على أن يكون ما اشتريا أو أحدهما بينهما نصفين أو ثلثا أو أرباعا وكيف ما شرطتا على التنازى والتفاضل، كان جائزا وضمنا ثمن المشتري بينهما على قدر ملكيتهما في المشتري والربح بينهما على قدر الضمان.

(بدائع الصانع، کتاب الشریکة ج ۵ ص ۶۷)

عامہ کا سامانی رحمۃ اللہ علیہ نے ان دونوں قسم کی شرکتوں کے جواز پر اس طرح استدلال فرمایا ہے:

”ولنا: أن الناس يتعاملون بهذين النوعين في مائر الأعصار من غير إنكار عليهما من أحد. وقال عليه الصلاة والسلام: لا تجمع أمتي على ضلالة. ولأنهما يستملان على التوكالة والوكالة حاضرة والمستمل على التجائر جائز وقوله: إن الشركة شرعت لاستمارة المان فيتعدي أصلا يستسمى لتقول: الشركة بالأموال شرعت لتسمية المان وأما الشركة بالأعمال أو بالوجود



لما شرعت لتسمية المال بل لتحصيل أصل المال والحاجة إلى تحصيل أصل المال فوق الحاجة إلى تسميته فلما شرعت لتحصيل الوصف فلأن تُشرع لتحصيل الأصل أولى. ... وكذا بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم والناس يتعاملون بهذه الشركة فقرّرهم على ذلك حيث لم ينههم ولم ينكر عليهم، والتقرير أحد وجوه السنة، ولأن هذه العقود شرعت لمصالح العباد، وحاجتهم إلى استنماء المال متحققة. وهذا النوع طريق صالح للاستنماء فكان مشروعاً؛ ولأنه يشتمل على الوكالة والوكالة جائزة إجماعاً.

(بدائع الصنائع، كتاب الشركة ج ۲ ص ۵۸)

ان مثالوں سے واضح ہے کہ شرکت میں یہ نہیں دیکھا جاتا کہ کس کے روپے پر کتنا نفع ہوا، بلکہ مجموعی نفع، خواہ کسی کے روپے سے حاصل ہوا ہو، اسی کو شرکاء کے درمیان طے شدہ تناسب سے تقسیم کیا جاتا ہے۔

نیز شرکت اور مضاربیت میں اس طرح کی بہت سی مثالیں ہیں جن میں اگر منطقی پارکیوں کا لحاظ کیا جائے تو وہ ناجائز قرار پائیں، لیکن فقہاء کرام نے انہیں تحاش اور حاجت کے پیش نظر جائز قرار دیا ہے۔ ایک اور مثال ملاحظہ فرمائیے:

”إذا أقعد الصنائع معه رجلاً في دكانه، فطرح عليه العمل بالنصف، جاز استحساناً، لتعامل الناس من غير تكبر منكور، ولأن الناس بحاجة إلى ذلك، فالعامل قد يدخل بلدًا لا يعرفه أهلها، ولا يأمنونه على متاعهم، وإنما يأمنون على متاعهم صاحب الدكان الذي

بصرفورتہ، وصاحب الدکان لا یشرع علی العامل بمثل  
هذا فی العادة، لفی تجویز هذا العقد یحصل غرض  
الکل؛ فإن العامل یصل إلی عوض عمله، وصاحب  
الدکان یصل إلی عوض منفعة دکانه، والناس یصلون  
إلی منفعة عمل العامل۔ ویطیب لرب الدکان الفضل،  
لأنه ألقده فی دکانه، وأعانه بمناعه، وربما یقیم صاحب  
الدکان بعض العمل، کالخیاط یتقبل المکان، ویبلی  
قطعه، ثم یدفع إلی آخر بالتصف۔

قال شمس الأسمۃ السرخسی رحمہ اللہ تعالیٰ: هذا  
العقد نظیر عقد السلم، من حیث أنه رخص فیہ لحاجة  
الناس۔ (المحیط البرہانی، کتاب الشریکۃ، الفصل الأول  
ج ۸ ص ۳۵۵ ط: إداۃ القرآن)

یہ درست ہے کہ جتنی مثالیں اوپر پیش کی گئی ہیں، وہاں اگرچہ ایک شخص  
دوسرے کے مال، عمل یا وجاہت سے مستفیع ہو رہا ہے، لیکن انکے درمیان عقد پہلے سے  
موجود ہے، اور بینکاری کے طریق کار میں جو لوگ مدت شرکت شروع ہونے کے  
بعد آ رہے ہیں، وہ عقد میں پہلے سے شریک نہیں تھے، لیکن ایک نظیر ایسی بھی موجود ہے  
جہاں پہلے سے عقد نہ ہونے کے باوجود دہریوں کے درمیان مشارکت تسلیم کی گئی،  
اور وہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مشہور فیصلہ ہے جو موٹا امام مالک میں منقول  
ہے، اور وہ یہ کہ اُنکے صاحبزادے حضرت عبداللہ اور عبید اللہ بن عمر عراق گئے جہاں  
اُس وقت حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ حاکم تھے، اور کچھ رقم حضرت عمرؓ کے پاس مدینہ منورہ  
بھیجنا چاہتے تھے، جب حضرت عمرؓ کے یہ صاحب زادے مدینہ منورہ جانے لگے تو  
حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ نے اُن سے کہا کہ یہ رقم میں آپ کو قرض کے طور پر دیدیتا

ہوں، آپ چاہیں تو اس کا سامان یہاں سے خرید کر وہاں بیچ دیں، نفع خود رکھ لیں، اور اصل رقم حضرت عمرؓ کو دیدیں، چنانچہ انہوں نے ایسی ہی کیا، لیکن جب حضرت عمرؓ کو علم ہوا تو انہوں نے فرمایا کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے میرے بیٹوں کو فائدہ پہنچانے کیلئے یہ معاملہ کیا ہے، اس لئے انہوں نے جو نفع کمایا ہے، وہ بیت المال کو واپس کریں۔ حضرت عید اللہؓ نے فرمایا کہ اگر یہ مال بلاک ہو جائے تو اسکی ذمہ داری ہم پر ہی ہوتی، اس لئے اسکا نفع بھی ہمیں ملنا چاہئے، حضرت عمرؓ نے یہ بات نہیں مانی، پھر ایک صاحب نے تجویز پیش کی کہ آپ سے مضاربت بنادیں، چنانچہ حضرت عمرؓ نے اسے مضاربت قرار دیکر آدھا نفع ان صاحبزادوں کو دیا اور آدھا نفع بیت المال میں داخل کر دیا۔ (موسم امام مالکؒ، ماجا، فی القراض، حدیث نمبر ۵۹۵)

اس واقعے میں جب رقم ان صاحب زادوں کو دی گئی، اس وقت مضاربت کا کوئی عقد نہیں تھا، لیکن حضرت عمرؓ نے بعد میں اسے مضاربت قرار دیا۔ اس فیصلے کی فقہاء کرامؒ نے متعدد توجیہات کی ہیں، ان میں سے ایک توجیہ یوں فرمائی گئی ہے:

”بِإِنْ عَمَرَ أَجْرَى عَلَيْهِمَا أَجْرَاهِ الْمَرْبُوحِ حَكَمَ الْقَوَاضِ  
الصَّحِيحِ، وَإِنْ لَمْ يَنْقَضْ مِنْهُمَا عَقْدٌ، لِأَنَّهُ كَانَ مِنَ الْأَمْوَرِ  
الْعَامَةِ مَا يَتَّبَعُ حَكَمَهُ عَنِ الْعُقُودِ الْخَاصَّةِ، فَلَمَّا رَأَى  
الْمَالُ لِعَمَرِهِمَا وَالْعَمَلُ مِنْهُمَا وَلَمْ يَرْهَمَا مَتَعَدِّينَ فِيهِ،  
جَعَلَ ذَلِكَ عَقْدَ قَرَارِضٍ صَحِيحٍ وَهَذَا ذَكَرَهُ أَبُو عَمْرٍ  
أَبُو هُرَيْرَةَ“ (المجموع شرح المہذب ج ۸ ص ۱۰۰)

یہ مثالیں پیش کرنے کا مقصد یہ نہیں ہے کہ یہ صورتیں یومیہ پیداوار کے طریقے پر پوری طرح منطبق ہیں، بلکہ ملکا یہ ہے کہ فقہاء کرامؒ نے شرکت کی انکی مختلف صورتوں کو عرف و تعامل اور حاجت کی بنیاد پر جو قرار دیا ہے جس میں بظاہر ایک شخص دوسرے کے پیسے یا ٹمنس یہ دیا یا اسے فائدہ دیا ہے۔ لہذا جیسا کہ اوپر

عرض کیا تھی، جو یہ پیداوار کے طریقے میں اگر ایسا ہو رہا ہے تو اس نے شرکت کے کسی بنیادی اصول کی خلاف ورزی نہیں کی تھی، جبکہ اس کے نفع کا تناسب ہی نسبت سے کم بھی ہو رہا ہے جس نسبت سے کاروبار میں اس کا حصہ شامل نہیں تھا۔ شرکت کا وہ بنیادی اصول کہ کسی صورت میں کوئی شریک نفع سے محروم نہ رہے، یعنی انقطاع شرکت لازم نہ آئے، نیز وہ اصول جو یہ دعویٰ نہیں کے مذکورہ بالا آثار میں مذکور ہے کہ الوضیعة علی المال والربح علی ما اصطلاحوا علیہ، وہ بھی اس صورت میں مخلوہ ہے۔

## رأس المال کا معلوم ہونا

میں نے اپنے مقالے میں عرض کیا ہے کہ اس طریقے پر یہ اعتراض بھی ہو سکتا ہے کہ اس میں رأس المال کی مقدار۔ مدت شرکت شروع ہونے کے وقت معلوم نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عقد شرکت کے وقت پورے رأس المال کا معلوم ہونا شرط نہیں ہے۔ ہدایہ میں ہے:

”رأسا لنعم بمقدار رأس المال وقت العقد فليس مشروط

لجواز الشراكة بالأموال عندنا۔“ (ج ۶ ص ۶۳)

اس پر حضرت مولانا مفتی عبد الواحد صاحب مدظلہم نے یہ اشکال کیا ہے کہ صاحب برائے نے ہی آئے یہ فرمایا ہے کہ جب کوئی چیز شرکت کے لئے خریدی جائے گی، اس وقت درآمد و تاخیر وزن کر کے دیئے جائیں گے تو رأس المال معلوم ہو جائے گا۔ (چہرہ معاشی سائنس ص ۱۳۳)

لیکن حقیقت یہ ہے کہ شرکت میں اکثر سارے رأس المال سے آید ہم چیزیں نہیں خریدی جاتیں، بلکہ وقفے وقفے سے خریدی جاتی ہیں۔ لہذا صاحب ہدایہ کا مطلب یہ ہے کہ پہلی خریداری کے وقت اتنا رأس المال معلوم ہو جائے جس سے

خریداری کی گئی، مزید راس انمال اگلی خریداری پر معلوم ہو چائے گا، یہاں تک کہ جب نفع کی تقسیم کا وقت آئے گا تو اس وقت پورا راس انمال معلوم ہو چکا ہوگا، ورنہ راس انمال کا معلوم ہونا اسی لئے ضروری ہے کہ نفع کی تقسیم اس پر موقوف ہے۔ چنانچہ علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ کی پوری عبارت یہ ہے:

”ولما أن الجهالة لا تمنع جواز العقد لعينها بل لإمضاءها  
إلى المنازعة، وجهالة رأس المال وقت العقد لا تفضي  
إلى المنازعة، لأنه يعلم مقدار ظاهره وغالبه، لأن  
الدرهم والمئنانير توزنان وقت الشراء فيعلم مقدارها  
فلا يذى إلى جهالة مقدار الربح وقت القسمة“

(بدائع الصنائع، کتاب الشریکۃ ج ۲ ص ۴۳)

نقطہ کشیدہ مجملے سے صاف واضح ہے کہ پورے راس انمال کا معلوم ہونا نفع کی تقسیم کے وقت ضروری ہے، تاکہ اس کے مطابق طے شدہ شرح سے نفع تقسیم کیا جاسکے، اور جوں جوں کاروبار میں روپیہ لگتا رہے گا، راس انمال معلوم ہوتا جائے گا، یہاں تک کہ تقسیم کے وقت سب کچھ واضح ہو چکا ہوگا۔ ورنہ اگر یہ شرط لگائی جائے کہ نفع کی تقسیم تک جتنا سرمایہ لگنا ہے، وہ سارے کا سارا پہلے دن ہی معلوم ہونا چاہئے تو اسکا مطلب یہ ہوگا کہ ایک مرتبہ سرمایہ لگانے کے بعد نفع کی تقسیم تک کسی بھی فریق کو خرید سرمایہ لگانے کی اجازت نہیں ہے، اور یہ بات بدیہی طور پر غلط ہے، لہذا ایسا کہ علامہ کاسانی نے فرمایا، پورے سرمائے کا علم میں آنا درحقیقت تقسیم نفع کے لئے ضروری ہے۔ اور یومہ پید ہوا کے زیر بحث طریقے میں بھی ایسا ہی ہوتا ہے کہ شروع میں راس انمال کی ایک مقدار معلوم ہوتی ہے، پھر جوں جوں لوگ اس میں رقیب ڈالتے جاتے ہیں، وہ رقیب معلوم ہوتی جاتی ہیں، یہاں تک کہ نفع کے حساب کے وقت پوری صورت حال اس طرح واضح ہو چکی ہوتی ہے کہ کسی نزاع کا احتمال نہیں رہتا۔

پھر اکاؤنٹ ہولڈروں کا بینک کے ساتھ مضاربیت کا تعلق ہوتا ہے، اور مضاربیت میں بھی معاملہ یہ ہے کہ اس میں یہ ضروری نہیں کہ ایک مرتبہ مضارب کو مال اپنے کے بعد کوئی اور مال نہ دیا جائے، بلکہ مضاربیت کے شروع میں جو مال دیا گیا، وہ کاروبار میں لگنے کے بعد دوسرا مال بھی اس طرح دیا جاسکتا ہے، اور وہ خود اپنا مال بھی اس عوض میں شامل کر سکتا ہے، چنانچہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول ملاحظہ فرمائیے:

"قال محمد رحمه الله تعالى: ومن دفع إلى غيره ألف درهم مضاربة بالنصف، ثم دفع إليه ألف درهم آخر مضاربة بالنصف أيضاً، فخلط المضارب الألف الأولى بالثانية، فالأصل في حسن هذه المسائل: أن المضارب متى خلط مال رب المال بمال رب المال لا يضمن..... فإن قال له رب المال في المضاربتين جميعاً: اعمل فيه برأيك، فخلط أحدهما بالآخر، فإنه لا يضمن واحداً من المالين سواء خلطهما قبل أن يربح في المالين، أو بعد ما ربح في المالين أو بعد ما ربح في أحدهما دون الآخر، لأنه في بعض هذه الفصول خلط مال رب المال بمال رب المال، وإنه لا يوجب ضماناً على المضارب، وإن لم يقل له: اعمل فيه برأيك، فإذا قال له ذلك فبهما أوفى أن لا يضمن. وفي بعض هذه الفصول خلط مال رب المال بمال نفسه، وهو حصه من الربح، إلا أنه أذن له رب المال بهذا الخلط لما قال له: "اعمل برأيك". ألا ترى أنه لو خلطهما بمال آخر خاص

للمضارب لم يضمن، فلائن لا يضمن وقد خلطهما بمال  
مشارك بينه وبين رب المال، وهو حصه من الربح،  
أولمى: " (المحيط الجبرہانی، کتاب المضاربة، الفصل الثامن

عشر، ج ۱۸ ص ۲۱۵)

لہذا یہاں بھی یہی صورت ہے کہ جتنا جتنا مال مضاربیت کے حوض میں آن  
رہے گا، وہ معلوم ہوتا جائے گا۔ یہاں تک کہ جب حساب کا وقت آئے گا تو مکمل رأس  
اموال معلوم ہو چکا ہوگا، اور اگر رأس الاموال پر کوئی اضافہ ہوا ہے تو وہ نفع کی شکل میں  
مضارب اور ارباب الاموال کے درمیان طے شدہ شرح سے تقسیم ہوگا۔ چونکہ بعد میں  
آنے والے مال کے پہلے سے معلوم نہ ہونے کی بنا پر ایسی جہالت پیدا نہیں ہوتی جو  
نفع کو مجہول بنادے، اور مفہمی اقل التزاع ہو، اس لئے صاحب بدائع کے مذکورہ بالا  
ارشاد کے مطابق یہ جہالت عقد کو ناسد نہیں کرتی۔

اب اس طریق کار کے دوسرے پہلو کی طرف آتے ہیں، یعنی مختلف شرکا کا  
شرکت و مضاربیت شروع ہونے کے بعد رقیس نکلوانا۔ اس کی توجیہ یہ ہے کہ جو شخص  
اپنی رقم اس مشترک حوض سے نکلوانا چاہتا ہے، وہ درحقیقت اپنا حصہ جزوی یا کلی طور پر  
دوسرے شرکا کو فروخت کر دیتا ہے، اور اس کی قیمت لگاتے وقت کاروبار کی اس وقت  
کی حیثیت مد نظر رکھی جاتی ہے۔ یہ وہی بات ہے جس پر آج سے اس بارہ سال پہلے  
ایکس موٹرز کے کاروبار میں عمل ہوا کرتا تھا، اور ملک بھر کے شاید اکثر عوام کرام اور  
مستحق حضرات اسی بنیاد پر ایکس موٹرز کے کاروبار میں رقیس لگاتے اور وصول کیا  
کرتے تھے۔ اس کی فقہی توجیہ یہی کی گئی تھی کہ جو شخص رقم نکلوارہا ہے، وہ اپنا حصہ  
جزوی طور پر فروخت کر کے جارہا ہے۔ لیکن اب اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ:

”مشارکہ میں مقررہ مدت پوری ہونے سے قبل مشارکہ ختم کرنے

والے کو اپنا حصہ کم قیمت پر سمیٹنی یا کسی شریک کو فروخت کرنے پر

مجبور کرنا شریعت کے مطابق نہیں ہے، اپنا حصہ کم قیمت پر  
فردخت کرنے کے معاملہ میں ”ضلع و تعمیل“ کی خرابی بھی  
لازم آتی ہے، کیونکہ شرکت میں تو شریک کو ایسے ہی پہلے سے یہ  
اختیار حاصل ہوتا ہے کہ جب چاہے اپنا اصل سرمایہ اور اب تک  
کا نفع طے شدہ شرح کے مطابق لے کر معاملہ شرکت سے الگ  
ہو جائے۔ مرؤجہ مشارکہ میں شریک کے اس شرعی حق کو تسلیم نہ  
کرتے ہوئے اسے اپنا حصہ بیچنے، بلکہ کم قیمت پر بیچنے پر مجبور  
کرنا، نیز نفع بھی حقیقی کی بجائے تخمینی دینا، معاملہ شرکت کے  
بنیادی اصولوں کے سراسر خلاف ہونے کی وجہ سے ناجائز اور  
فاسد ہے اور اوپر باحوال بیان ہو چکا ہے کہ معاملات فاسدہ  
کے ادباج (منافع) بھی ”اکمل بساططل“ کے زمرے میں  
آتے ہیں، جو کہ حرام ہے۔

یہاں شرکت شریعہ کے ایک اہم اصول کو نظر انداز کیا جا رہا ہے،  
وہ یہ کہ اگر شرکا میں سے کوئی شریک اپنا داس المال اور شرکت  
سے نکلنے کے وقت تک کا حاصل شدہ نفع لے کر الگ ہونا چاہے  
تو شرعاً یہ ہو سکتا ہے، خواہ اس کا مال جس کیفیت میں بھی ہو، وہ  
لے سکتا ہے۔“ (مرؤجہ اسلامی بینکاری ص ۲۱۷)

یہ لکھتے وقت نہ کتب فقہ کی مراجعت کی ضرورت سمجھی گئی، نہ کوئی حوالہ دیا  
گیا، اور نہ یہ بتایا گیا کہ ”داس المال اور اس وقت تک کا نفع لینے“ کا عملی طریقہ کیا  
ہوگا؟ نتیجہ یہ کہ ایک ایسی بات فرمادی گئی ہے جس پر عمل کرنا خاص طور پر آج کی عقل  
ہوئی تجارت و صنعت میں تقریباً ناممکن جیسا ہے، اور اس کو شرعی اصول قرار دے دیا  
گیا ہے۔



یہ بات تو درست ہے کہ شرکت ہو یہ مضاربہ، دونوں عقد جائز ہیں، عقد لازم نہیں ہیں، یعنی ہر شریک یا رب المال کو یہ حق حاصل ہے کہ ۱۰ سب چاہے۔ شرکت یا مضاربہ قسم تہیہ ہے۔ لیکن قسم کرنے کا کیا طریقہ ہوگا؟ اس بات کو بھی فقہاء نے غور سے نہیں چھوڑا۔ مضاربہ میں انہوں نے صافہ صاف لکھا ہے کہ اگر مال مضاربہ پر آکا ہو۔ ابھی نقد کی صورت میں ہے۔ تب تو رب المال مضاربہ کو سہا کرتا ہے، لیکن اگر عروض یعنی غیر نقد اشیاء کی شکل میں ہے تو مقرر رب المال کے کہنے سے مضاربہ قسم نہیں ہوگی، بلکہ اس بات کا انتظار کیا جائے گا کہ پورا سرمایہ فروخت ہو کر نقد کی شکل میں آجائے۔ ملاحظہ فرمائیے ملک العلماء کا سنی ترجمہ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

وہل بشرط أن يكون مال الشركة عينا وقت الشركة  
لصحة المبيع وهي أن يكون دراهم أو دنانير، ذكر  
الطحاوی أنه شرط حتى لو كان مال الشركة عروضا  
وقت المبيع لا يصح المبيع ولا تنسخ الشركة، ولا  
رواية عن أصحابنا في الشركة، وفي المضاربة رواية.  
وهي أن رب المال إذا نهى المضارب عن التصرف فإنه  
يسقط، إن كان مال المضاربة وقت النهي دراهم أو  
دنانير صح النهي، لكن أنه أن يصرف الدرهم إلى  
الدنانير والدنانير إلى الدراهم، لأيهما هي النسيئة جنس  
واحد، فكانه لم يشترب بها شيئا، وليس له أن يشتري بها  
عروضا، وإن كان رأس المال وقت النهي عروضا فلا  
يصح نهيه، لأنه يحتاج إلى بيعها ليظهر الربح فكان  
المبيع باطلا لحقه في التصرف فجعل الطحاوی

الشركة بمنزلة المضاربة، وبعض مشايخنا فرق بين  
الشركة والمضاربة فقال: يجوز فسخ الشركة وإن  
كان رأس المال عروضا، ولا يجوز فسخ المضاربة،  
لأن مال الشركة في يد الشريكين جميعا، ولهما جميعا  
ولاية التصرف، فيملك كل واحد منهما نهى صاحبه  
عنا كان المال أو عروضا، فأما مال المضاربة ففي يد  
المضارب وولاية التصرف له لا لرب المال، فلا  
يملك رب المال نهيه بعد ما صار المال عروضا۔“  
(مدائع الصنائع، كتاب الشركة، قبل كتاب المضاربة ج ۶ ص  
۷۷ ط: المجمع المصنف)

اس سے معلوم ہوا کہ صرف رب المال کے کہنے سے مضاربیت ختم نہیں  
ہوگی، بلکہ غیر نقد اثاثوں کو بیچنا پڑے گا، اُس کے بعد مضاربیت ختم ہوگی، البتہ شرکت  
کے بارے میں ائمہ حنفیہ سے تو کوئی روایت نہیں ہے کہ جب مال شرکت غیر  
نقد اثاثوں کی شکل میں ہو، اور یکطرفہ طور پر شرکت فسخ کر دی جائے تو شرکت فوراً فسخ  
ہو جائے گی یا اُس کے نقد ہونے کا انتظار کیا جائے گا، لیکن امام طحاویؒ نے اُس میں اور  
مضاربیت میں کوئی فرق نہیں کیا، اور اُس کے بارے میں بھی یہی فرمایا ہے کہ وہ  
فوراً ختم نہیں ہوگی، اور علامہ زہبی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی پر فتویٰ دیا ہے، لیکن  
بعد کے مشائخ نے شرکت اور مضاربیت میں فرق کو مختار قرار دیتے ہوئے یہ فرمایا ہے کہ  
شرکت فوراً فسخ ہو جائے گی، اور اُس کے بعد دوسرے شرکاء کے لئے نسخ کرنے والے  
شریک کے ساتھ نفع و نقصان کا معاملہ فوراً طے کرنا ہوگا، اور اُس کے بغیر وہ مال شرکت  
میں تصرف نہیں کر سکیں گے۔ (دیکھئے شرح مجلة الأحكام العدلية للآخامی ج ۳  
ص ۲۷۸)

ہو جائے اور پر عرض کیا گیا، فیضوں میں تمام شریکاء میں مقصد کے لئے  
 ایک دست ہیں کہ وہ ویلک سے اتنی قدر طور پر مشابہت کریں۔ بعد تمام برائیوں  
 مضاربت ہے۔ اور یہ کہ یہ وہ کاروبار میں ملک کرنیئر نقد خاتون میں تہذیبی نوچنا  
 ہے، اس لئے ہر گز کے یوں کردار اصول کے مطابق صرف۔ اب المانی کے کہنے سے  
 مضاربت شتم نہیں ہوں، بلکہ غیر نقد خاتون کو بیٹھا پڑے گا اس کے بعد مضاربت شتم  
 ہوں۔ اب اگر دوسرے اور اب الاموال خدایہ طے کر لیتے ہیں کہ کسی اور کو بیٹنے کے  
 پہلے ایسے موقع پر، و خود اس کا حصہ خریدیں گے تو اس میں اشکال کی کیا بات ہے؟  
 فقہاء کو ان کے یہ مسئلہ بھی عدالت کے ساتھ بیان فرمادیا ہے۔ ہم ٹھکانے کرتے  
 ہیں:

”وان كان في تملك العروص ففضل، اجبر المضارب  
 على بيعها على المضاربة حتى يستوفي ذب المدين رأس  
 ماله ويكون الغضل ان كان بينهما على ما اشترط الا انه  
 يشاء الربيض الرب ان يعطى الرب بما يدر رأس ماله وحسب  
 من البيع، ويحبس العروص بنفسه ولا يكون الرب  
 شريك الا من اخذ عنه.“ (الشروط الفعير المصحح ج ۲ ص

۱۷۱ مطبعة العالی، بغداد)

میں عبارت کے تحت لکھا ہے جس میں امام شافعی نے مضاربت  
 کے ساتھ لکھا ہے کہ اگر مال مضاربت غیر نقد خاتون کی صورت میں ہوا اور نقد نہ ہو  
 ہو چکا ہو، تو مضارب رب امال کو اس بات پر مجبور کر سکتا ہے کہ وہ غیر نقد خاتون  
 رکھ کر ان کی دینی قیمت دے کر اس سے رب المال کو اس امال اس بیع اس کو پہنچ  
 جائے۔ نہ ہر گز کہ خاتون کے بچنے ان کی قیمت دینا بیع ہے، اور امام شافعی  
 فرماتے ہیں کہ مضارب رب المان نہ اس بیع پر مجبور کر سکتا ہے۔ بلکہ اس سے یہ بھی

معلوم ہوتا ہے کہ یہ بیع اعتناء نہ بھی ہو سکتی ہے، کیونکہ یہاں امام طحاوی نے بیع کا لفظ استعمال نہیں فرمایا، بلکہ صرف اٹا کہا ہے کہ مضرب یہ کہتا ہے کہ اٹاٹے میں رکھوگا، اور تمہیں تمہارا دس اس نفی سمیت تمہیں واپس کر دینگا۔ یہ اگرچہ حقیقت بیع ہے، لیکن لفظ بیع استعمال نہیں ہوا۔

یہ بات عقلی طور پر بھی بالکل ظاہر ہے۔ تھوڑی دیر کے لئے بیچکاری کے مسئلے کو ایک طرف رکھ دیجئے، اور فرض کیجئے کہ جس آدمی جس کو ایک کپڑا بنانے کا کارخانہ قائم کرنے کے لئے سرمایہ اکٹھا کرتے ہیں، اور اس سرمائے سے مشینری اور خام مال خرید لیتے ہیں۔ پھر ان میں سے ایک شریک شرکت کو بیع کر دیتا ہے۔ اب اگر وہ شریک یہ مطالبہ کرے کہ یا تو مشینری اور خام مال تقسیم کر کے مجھے دو، یا اس مشین اور خام مال کو بازار میں بیچو، اور قیمت میں سے حصہ رسدی مجھے ادا کرو تو باقی انیس شرکاء پر کیا گذرے گی؟ چلے، کسی طرح مشینری اور خام مال بیچ دیا گیا، اور انہوں نے دوبارہ مشینری خرید کر کاروبار شروع کر دیا، ابھی کاروبار شروع ہوا ہی تھا، کچھ کپڑا تیار ہو کر فروخت ہوا تھا، کچھ قیمت آچکی تھی، کچھ خریداروں کے ذمے باقی تھی کہ اتنے میں ایک دوسرے شریک نے شرکت منسوخ کر دی، اور مطالبہ کیا کہ تمام اٹاٹے ابھی تقسیم کئے جائیں۔

غرض اگر ہر تھوڑے وقفے کے بعد کوئی ایک شریک اٹاٹوں کی تقسیم یا سارے اٹاٹے فوراً بازار میں بیچنے کا مطالبہ کر کے سارا کاروبار غصب کرتا رہے تو تجارت کیسے چلے گی؟ اس صورت حال سے نمٹنے کے لئے اگر تمام شرکاء شروع میں ہی یہ طے کر لیں کہ کسی شریک کے منسوخ کرنے کی صورت میں نہ اٹاٹے تقسیم کئے جائیں گے، اور نہ اٹاٹوں کو بازار میں بیچا جائے گا، البتہ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کے بیان کئے ہوئے مذکور بالا اصول کے تحت باقی شرکاء، نکلنے والے شریک کا حصہ خرید لیں گے تو خاص طور پر آج کی تجارت و صنعت میں اس کے سوا کوئی اور صورت قابل عمل نہیں ہے، اور اس سے کسی شرعی اصول کی خلاف ورزی لازم نہیں آتی۔

اب بات اس قیمت کی رجحانی ہے جس پر شرکار وہ حصہ خریدیں۔ اس کا مندرجات فارموز ایسی ہو سکتا ہے کہ اگر اس وقت اثاثوں کو بازار میں فروخت کیا جاتا، اور اس وقت نکلنے والے شریک کا رأس المال میں اور اگر اس وقت تک نفع ہوا، تو نفع میں بقا حصہ دتا، اس کے حصے کی اتنی ہی قیمت لگائی جائے گی، اور نفع کا حصہ اس تناسب سے مقرر کیا جائے گا جو شرکت کے وقت طے ہوا تھا جس کے بارے میں ٹنڈر پیکا ہے کہ اس میں مختلف حالات کی صورت میں مختلف تناسب مقرر کئے جاسکتے ہیں، کیونکہ وہ "الربح علی ما اصابہا علیہ" کے عام قاعدے میں داخل ہے۔ چنانچہ مجلس تحقیق مسائل ضروری قرار داد میں بھی اکاؤنٹ ہولڈر کو اسی بنیاد پر رقم نکالنے کی اجازت دی گئی ہے۔

اگر بینک کے ادارے کو سود سے پاک کر کے اس طرح تبدیل کر دیا کہ عام لوگوں کی بچتوں سے صرف بینک اور اس سے تحويل حاصل کرنے والے سرمایہ دار اسی فائدہ نہ اٹھائیں، بلکہ وہ عوام جن کی رقمیں بینک میں جمع ہوتی ہیں، وہ بھی ان رقموں کے منافع سے مستفید ہو سکیں تو پھر یومیہ پیداوار کے اس طریقے کے سوا جس کے فقہی دواز پر ادھر بحث کی گئی ہے، کوئی اور راستہ نہیں ہے۔

انہی باتوں کے پیش نظر اسلامی نظریاتی کونسل نے اپنی رپورٹ میں یہ طریقہ اس وقت با اتفاق تجویز کیا جب اس میں حضرت مولانا شمس الحق اعظمی اور حضرت مفتی سیاح الدین کاکاٹیل رحمہما اللہ تعالیٰ جیسے اکابر موجود تھے، اور پھر مجلس تحقیق مسائل حاضرہ میں بھی اکاؤنٹ سے رقمیں نکالنے کو جائز قرار دیا گیا، (احسن الفتاویٰ ج ۷ ص ۵۳۲) اور حضرت مولانا مفتی عبدالواحد صاحب مدظلہم نے جن تین باتوں سے اختلاف فرمایا تھا، ان میں یہ بات شامل نہیں ہے۔ اس کے علاوہ عالم اسلام میں جہاں جہاں غیر سودی بینک قائم ہوئے، وہاں کے حکام نے اس کو جائز اور قابل عمل طریقہ قرار دیا ہے۔

## شخص قانونی اور محدود ذمہ داری کا مسئلہ

غیر سودی بینکاری کے مسئلے پر بحث کرتے ہوئے متعدد ماقدمات نے شخص قانونی اور محدود ذمہ داری کے مسئلے کو غیر ضروری طور پر بینکاری کے ساتھ جھنجھکیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلے کا بینکاری سے کوئی شمولی تعلق نہیں ہے، بلکہ یہ ہم افس تجارتی ادارے کا مسئلہ ہے جو کمپنیاں، کارپوریشن، یو یا کوئی اور قانونی وجود رکھتا ہو۔ چونکہ آج کل تقریباً تمام متوسطہ اور بڑے پیمانے کے تجارتی ادارے شخص قانونی کے طور پر وجود میں آتے ہیں، اور ان میں اکثریت لمیٹڈ کمپنی یعنی محدود ذمہ داری کی کمپنیوں کی ہوتی ہے۔ ان کے دوسرے تجارتی اداروں کی صورت آہل بیت بھی، چاہے سودی ہوں یا غیر سودی، میٹڈ کمپنی کی حیثیت میں وجود میں آتے ہیں۔ میں نے بینکاری سے بحث کرتے ہوئے محدود ذمہ داری کے مسئلے پر گفتگو کی تھی، پھر جب غیر سودی بینکاری پر میری کتاب شائع ہوئی تو اس مقام کو بھی اس کا حصہ بنا دیا گیا، اور اس کا خلاصہ ”اسلام اور جدید معیشت و تجارت“ میں جس جگہ اس سے شمایہ یہ سمجھنا ہے کہ اس مسئلے کا یہ دراستہ مخصوص عقلی بینکاری سے ہے، چنانچہ غیر سودی بینکاری پر بحث کرتے ہوئے اس سے پہلے ہی کو موضوع متفقہ بنایا گیا، اور یہ کہ قرارداد یا کیا؟ چونکہ یہ بنیادی مہم جوئی، اس لئے غیر سودی بینکاری کی چوری صورت کو یہ حجاز سے گزرنی، جائزہ اگر یہ مسئلہ اس میں یا جائے تو یہ بات یکے سے ساتھ خاص نہیں، اس کا مطالبہ یہ ہوگا کہ اس وقت جتنی سرگرمیاں شخص قانونی کی بنیاد پر سودی ہیں، وہ سب ناجائز قرار پانگی ہیں۔

بہر حال : اب ہم شخص قانونی اور محدود ذمہ داری دونوں تصورات پر الگ الگ گفتگو کرتے ہیں۔

## شخص قانونی کی شرعی حیثیت

شخص قانونی پر ٹھیک ٹھیک غور کرنے کے لئے دو باتوں پر الگ الگ غور کرنا چاہئے۔ جنہیں مختلف ناقدین کی تحریروں میں غلط ملاحظہ کیا گیا ہے۔ ایک یہ کہ شرعاً شخص قانونی کا کوئی وجود ہو سکتا ہے، یا نہیں؟ اور دوسرے یہ کہ اگر شخص قانونی کا کوئی وجود ہو سکتا ہے تو کیا اس پر شخص حقیقی کے تمام احکام لازم ہو سکتے ہیں، یا کچھ احکام لازم ہونگے، اور کچھ لازم نہیں ہونگے؟

پہلے مسئلے کے بارے میں عرض یہ ہے کہ آجکل دو اصطلاحیں استعمال ہو رہی ہیں، ایک ”شخص معنوی“ اور دوسرے ”شخص قانونی“۔ شخص معنوی عام ہے، اور شخص قانونی خاص۔ شخص معنوی تو ہر اس ادارے کو کہہ جاسکتا ہے جسے اپنی ملکیت وغیرہ کے حوالے سے اپنے افراد سے الگ مستقل وجود بخشی کا حامل سمجھا جاتا ہو، مثلاً وقف اور مسجد وغیرہ۔ اور ”شخص قانونی“ اس شخص معنوی کو کہتے ہیں جسے قانون نے بھی ایک مستقل وجود کا حامل قرار دیدیا ہو جیسے کمپنی۔ میں نے چونکہ اپنے مقالے اور ”اسلام اور جدید معیشت و تجارت“ میں کمپنی پر بحث کرتے ہوئے ”شخص قانونی“ کا لفظ استعمال کیا ہے، اس لئے بعض حضرات کو غلط فہمی ہوئی کہ شرعی تصورات کو مروجہ قانون کے تابع قرار دیا جا رہا ہے، حالانکہ یہ اصطلاح چونکہ کمپنی کے تناظر میں استعمال ہوتی ہے، اس لئے کمپنی پر بحث کرتے ہوئے شخص قانونی کی اصطلاح ہی استعمال کر لی گئی تھی لیکن اس سے مراد شخص معنوی یا شخص بخشی تھا، چنانچہ اب اس بدگمانی کو دور کرنے کے لئے میں شخص معنوی کی اصطلاح استعمال کر رہا ہوں۔ بعض حضرات نے شخص معنوی کے کسی بھی اعتبار سے وجود کا بھی انکار کیا ہے، حالانکہ جہاں تک شخص معنوی کے نفس

وجود کے معنی ہونے کا تعلق ہے، اس کا انکار بدائیت کا انکار ہے۔ شخص معنوی کی حقیقت یہ ہے کہ کوئی ادارہ بذات خود ایک اپنا وجود و حیثیت رکھتا، جو اس نے اقرار سے اُلک ہوئی ہے۔ یہ بات الٰہی ہے جس کا انکار ممکن نہیں۔

سوچنے کی بات یہ ہے کہ کسی دینی مدرست کی طرف سے اگر کوئی مقدمہ عدالت میں دائر ہوتا ہے تو اصل فریق شخص حقیقی ہوتا ہے یا ادارہ یعنی شخص معنوی؟ اگر شخص حقیقی، مثلاً مستم فریق ہوتا ہے تو اس کی وفات کے بعد مقدمہ اس وفات یافتہ مستم کے وارثا لڑتے ہیں، ورنہ اسے کیا مستم؟ ظاہر ہے کہ دوسری صورت ہوتی ہے، اس سے صاف واضح ہے کہ اصل فریق ادارہ تھا، لیکن مستم اس کی نیابت میں فریق بناتا ہے۔ اگر مدرست کے لئے کوئی خریداری کی جاتی ہے تو وہ کسی شخص حقیقی کی ملکیت ہوتی ہے یا ادارے کی ملکیت؟ اگر شخص حقیقی کی ملکیت ہوتی ہے تو وہ مدرست سے کی رتبہ سے خود کیسے ملک بن گیا؟ اور لوگ ادارے کو جو معمولی چندہ دیتے ہیں، وہ کسی شخص حقیقی کو دیتے ہیں یا ادارے؟ شخص معنوی کی حیثیت میں دیتے ہیں؟ ان تمام باتوں کے ہوتے ہوئے یہ کتنا کیسے ممکن ہے کہ اسلامی شریعت میں شخص معنوی کا کوئی وجود تسلیم نہیں ہے۔

البتہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ شخص معنوی پر تمام ان احکام کا اطلاق ہوگا جو شخص حقیقی پر عائد ہوتے ہیں، یہ اُن میں سے کچھ احکام عائد ہونگے اور کچھ نہیں ہونگے۔ بعض مآخذین کے ارشادات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک شخص معنوی پر شخص حقیقی کا کوئی حکم جاری نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ فرمایا گیا ہے کہ:

”شخص قانونی“ کی معنوی حیثیت تسلیم کرتے ہوئے اسے حقیقی

انسان دانے تصرفات کا اہل محنت اور معاملات میں شخص قانونی کو

فریق کی حیثیت دیتے ہوئے جو معاملات کے جائز گئے وہ

مآخذین کی شرحیں چوری نہ ہونے کی وجہ سے ناجائز اور خلاف



شرٹ ہو گئے، کیونکہ عائدین کی شرائط میں واضح طور پر لکھا ہوا ہے کہ وہ روٹوں، آزار ہوں، غلام نہ ہوں، مذہبی الحاح ہوں، غیر مذہبی الحاح نہ ہوں، اس تبدیل سے معلوم ہوا کہ جن معاملات میں شخص قانونی عقد کا فریق ہوگا، وہ عقد فاسد اور بے بنیاد ہوگا، کیونکہ عقد کے فریقین میں سے ایک فریق عائد اور شخص کہلانے کا حق دار نہیں۔“ (مرکز اسلامی بھارتی ص ۱۵۵، ۱۵۶)

اگر اس بات کو اسی اطلاق اور تصور کے ساتھ تسلیم کر لیا جائے جسکے ساتھ وہ سمجھی گئی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ کسی بھی کمپنی کی مصنوعات کمپنی سے خریدنے کے جتنے معاملات ہوتے ہیں، وہ سب ناجائز، فاسد اور بے بنیاد ہیں، کیونکہ عقد کا ایک فریق شخص قانونی ہے۔ اگر کہا جائے کہ عقد کا فریق کمپنی نہیں، بلکہ اس کا وہ نمائندہ ہے جس نے وہ مصنوعات بیچیں تو سواں یہ ہے کہ اگر اس بیچ میں کوئی تنازعہ پیدا ہو جائے، مثلاً کمپنی کی ان مصنوعات میں کوئی صنعتی نقص ہو، اور بنیاد حسیب کے تحت اسے واپس کرنا پڑے تو مقدمہ اس نمائندے پر ہوگا یا کمپنی پر بحیثیت شخص قانونی؟ اگر اس مسئلہ پر ہوگا تو اگر وہ کمپنی کی ملازمت چھوڑ چکا ہو تو کیا اس کے حرج جائز اس سے مطالبہ کیا جائے گا؟ اور اگر وہ مرچکا ہو تو کیا مطالبہ اس کے ورثہ پر آئے گا؟ اگر نہیں تو اس کا مطلب اور کیا ہے کہ فریق عقد وہ نمائندہ نہیں، بلکہ شخص قانونی ہے، اور جب وہ فریق بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، اور مذکورہ بالا اصول کے مطابق وہ عقد ہی صحیح نہیں تو خریدنے والے کو اس کی ملکیت ہی حاصل نہیں ہوگی، لہذا اگر وہ آگے کسی کو بیچے گا تو وہ بیچ بھی بناء التماس علی التماس ہونے کی بنا پر ناجائز اور بے بنیاد ہوگا۔ لہذا اس توے کا حاصل یہ نکلا کہ آج جتنی کمپنیوں کی مصنوعات بازار میں ایک دیکھی ہیں، ان میں سے کسی کا خریدا جائے گا تو نہیں ہے، اور یہ سارے سودے فاسد، بے بنیاد اور حرام ہیں۔ اور اگر کہا جائے کہ فریق دراصل کمپنی کے ہی مشترک، کا مجموعہ ہے، تو

خریدنے کا یہ مجموعہ شخص کی خرید و فروخت کی وجہ سے برائے وقت رہتا ہے اور اسی اعتباری مجموعے کا نام ”شخص قانونی“ ہے۔

اس طرح اگر کسی مدرسے کی طرف سے کوئی چیز خریدی جاتی ہے تو چونکہ مدرسہ شخص معنوی ہے، اس لئے وہ مذکورہ ارشاد کے مطابق اس بیع میں فریق نہیں بن سکا، بلکہ وہ شخص فریق بننے کا جس نے خریداری کی تھی۔ اب اگر بائع سے کوئی مطالبہ کرنا ہو، یہ اس پر کوئی مقدمہ کرنا پڑے تو اس مقدمے میں وہ خریداری کرنے والا فریق بنے گا یا مدرسہ۔ فریق ہوگا؟ اگر وہ شخص حقیقی فریق ہوگا تو کیا مدرسے کی ملازمت ترک کرنے کے بعد بھی اسی سے کہا جائے گا کہ تم مقدمہ لڑو، یا اگر اس کا انتقال ہو چکا ہو تو کیا اس کے ورثہ، مقدمہ لائیں گے؟ اگر نہیں تو فریق وہ قونہ ہوا، اگر مدرسہ کسی اور کو نامزد کرتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ فریق مدرسہ خود تھا، اور چونکہ وہ شخص معنوی تھا، اس لئے وہ خریداری درست نہیں ہوئی۔

غرض یہ کہنا کہ شخص معنوی کسی عقد میں فریق نہیں بن سکتا اور جس معاہدے میں وہ فریق بنے گا، وہ فاسد ہوگا کسی بھی زاویے سے درست نہیں بن سکتا۔

بات دراصل یہ ہے کہ عائد کے لئے مائل ہونے کی جو شرط لگائی گئی ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ تلفظ، معنی، نیتی ایسی ہو کہ اس کی اہمیت کسی شخص معنوی میں نہیں ہوتی، اس کے لئے شخص حقیقی ہونا ہی ضروری ہے، لیکن وہ شخص حقیقی اس شخص معنوی کی نیابت میں عقد کرتا ہے، جیسے بھی غیر ممیز کن ظرف سے اس کا ولی عقد کرنا ہے، لیکن عقد کے نتیجہ میں جو ملکیت حاصل ہوتی ہے، وہ شخص معنوی ہی کو حاصل ہوتی ہے، عقد کرنے والے شخص حقیقی کو نہیں۔ خود حضرت مفتی عبد الواحد صاحب مدظلہم نے بھی سمیٹی کو ایک شخص قرار دیکر اسے حرمت کا فریق بنانے کی تہنیت فرمائی ہے۔ مجلس تحقیق مسائل حاضرہ میں انہوں نے جو انتہائی نوٹ لکھا تھا، اس میں وہ فرماتے ہیں:

”سمیٹی پوری کی پوری ایک شخص : person ہے، اور اسکی اس

حیثیت کے اعتبار سے بینک اپنے ۵ فی صد سرمائے کی حد تک  
 اس میں مضم ہے، لہذا انہی کے ساتھ اتنی جو شرکت تھی، اب ۳۵  
 فی صد سرمائے تک، ہو گئی۔“ (احسن الفتاویٰ ج۔ ۱ ص ۱۶۹)

غلام یہ کہ یہ کہنا درست نہیں ہے کہ شخص قانونی کی معنوی حیثیت تسلیم  
 کرنے کے بعد بھی اس پر شخص حقیقی کے احکام کسی صورت میں جاری نہیں ہو سکتے۔  
 حقیقت یہ ہے کہ دو شخص حقیقی کی طرح دائن اور مدیون بن سکتا ہے، اور مذکورہ کتاب  
 کے مؤلفین نے بھی وقف اور بیت المال کی یہ معنوی حیثیت اور اس کی بنیاد پر دائن  
 اور مدیون ہونا تسلیم کیا ہے۔ (ص ۱۱۱)

## محدود ذمہ داری

اب سوال یہ ہے کہ اگر شخص معنوی کی حیثیت تسلیم ہے، تو کیا کمپنی کی  
 ذمہ داری بھی قصداً اسی طرح محدود ہو سکتی ہے جیسے شخص حقیقی کی ذمہ داری  
 مفلس ہو کر مر جانے کی صورت میں قصداً اس کے ترکے کی حد تک محدود ہو جاتی ہے؟  
 اس مسئلے کے بارے میں ہندو نے جو کچھ لکھ ہے، ہمیں یہ بات بھی صاف صاف  
 نکالنی ہے کہ یہ میری طرف سے کوئی حتمی فتویٰ نہیں ہے، بلکہ یہ ایک سوچ ہے جو اہل  
 علم کے غور کے لئے پیش کی جا رہی ہے۔ ان تجزیوں کا مقصد یہ تھا کہ اس پر غور اور  
 ممبرانِ بحث کی جانے، ورنہ اس سے پہلے میرے ضم میں نہیں ہے کہ کسی نے اس پر  
 ہمارے ملک میں فقہی اعتبار سے بحث کی ہو۔ اس مضمون پر میں نے اپنا کتاب میں  
 لکھ دیا ہے:

”اس مضمون میں جو کچھ پیش کیا جا رہا ہے، اسے اس موضوع پر  
 آخری فیصلہ سمجھنا چاہئے۔ یہ تو موضوع پر ابتدائی سوچ  
 ہے۔ اس مضمون کا مقصد مزید تحقیق کے لئے بنیاد فراہم کرنا

ہے۔" (اسلامی بینکاری کی بنیادیں ص ۲۳۲)

پھر ساری بحث کرنے کے بعد آخر میں دوبارہ لکھا:

"آخر میں ہم وہ بات دوبارہ دہراتے ہیں جسکی ہم نے شروع میں نشان دہی کی تھی کہ متحدہ و ذمہ داری کا مسئلہ چونکہ ایک نیا مسئلہ ہے جس کے شرعی حل کے لئے مشرک کوششوں کی ضرورت ہے، اس لئے مذکورہ بالا بحث کو اس موضوع پر تاخیری فیصلہ تصور نہیں کرنا چاہئے۔ یہ محض ابتدائی سوچ کا نتیجہ ہے جس میں مزید بحث و تحقیق کی گنجائش ہے۔" (بلکہ میرے اصل انگریزی الفاظ کا زیادہ صحیح ترجمہ یہ ہوگا کہ: "جو ہمیشہ مزید بحث و تحقیق کے تابع رہتی ہے۔") (ص ۲۳۲)

میری کتاب "اسلام اور جدید معیشت و تجارت" درحقیقت میری تقریروں کا مجموعہ ہے جو میں نے علماء کرام کے ایک مجمع میں کی تھیں، ان کا اصل مقصد حاضرین کو موجودہ طرز تجارت سے آگاہ کرنا تھا، اور انہیں مولانا مفتی محمد مجاہد شبید رحمۃ اللہ علیہ نے ضبط کیا تھا۔ البتہ اس کا پیش لفظ میرا لکھا ہوا ہے جس میں میں نے عرض کیا تھا:

"اگرچہ اس درس کا بنیادی مقصد موجودہ معیشت اور تجارت و صنعت کے اہم اجزاء کا تعارف تھا، تا کہ علماء کرام کے لئے ان مسائل پر غور و فکر اور تحقیق آسان ہو جائے، لیکن چونکہ پچھلے تقریباً دس بارہ سال سے یہ مسائل خود احقر کے غور و تحقیق کا موضوع رہے ہیں، اس لئے شرکاء درس کی خواہش تھی کہ میں ان مسائل کے بارے میں اپنی سوچ کا خلاصہ بھی ان کی خدمت میں پیش کروں۔ اس لئے ان مسائل پر احقر نے فقہی حیثیت سے بھی تحقیق کی ہے۔"

اس گفتگو کے بارے میں احقر نے شیکاہ دیا۔ اس پر یہ بات واضح کر دی تھی کہ اس کی حیثیت محض ایک سوچ کی ہے، اور اسے اس لئے پیش کیا جا رہا ہے کہ اس غم میں پر غور فرمائیں۔ ان میں سے بہت سے مسائل ایسے ہیں جن کا صریح حکم کتاب و سنت و فقہ میں موجود نہیں ہے، اس لئے ان میں اجتماعی غور و تحقیق و استنباط کی ضرورت ہے۔ لہذا ان تقاضوں میں کسی بھی مسئلے سے متعلق جو فقہی گفتگو کی گئی ہے، اس کو صریح پر طرف آخر نہیں ہے۔ یہ مسائل اس لئے چھڑے گئے ہیں تاکہ ان پر بحث و نظر کا دروازہ کھلے، احقر کی یہ سوچ احقر کے ذاتی رجحانات اور ایمان کی آئینہ دار ضرور ہے، لیکن اسے ہر مسئلے میں احقر کی طرف سے حتمی فتویٰ بھی سمجھنا نہیں چاہئے۔“ (ص ۸-۵)

پھر جہاں محدود دائرہ داری کی بحث کی ہے۔ وہاں خاص طور پر یہ عرض کیا ہے:

”ان امور کے بارے میں احقر اپنی اب تک کی سوچ کا حاصل اس غم کے غور و فکر کے لئے پیش کرتا ہے۔“ (ص ۸-۷)

لیکن بعض ناقدین نے اس پر گفتگو کرتے ہوئے علمی اور معروضی بحث سے بچائے اس پر طعن و تشنیع شروع فرمادی۔ جو شخص بار بار عرض کر رہا ہو کہ یہ کوئی حتمی فتویٰ نہیں ہے، اس پر اجتماعی غور و فکر کی ضرورت ہے، اس پر حکم اور شد و ذکا کا تعمل بیان ہو رہا ہو اور اس کے لئے دینا انصاف کی کسا کسوٹی پر پورا اترتا ہے؟

واقعہ یہ ہے کہ محدود دائرہ داری کا مسئلہ ایک مستقل مسئلہ ہے جس کا براہ راست تعلق بینک کے کاروبار سے نہیں ہے۔ آج ساری بڑی تجارتیں لمبہ کمپنیوں کی شکل میں چل رہی ہیں، اگر ان میں سے کسی کمپنی کے کاروبار کے بارے میں یہ استفتاء آتا ہے کہ وہ شریعت کے مطابق ہے یا نہیں ہے؟ تو سوال اور جواب دونوں اس کے

کاروبار کے بارے میں ہوتے ہیں، وہاں اس بات سے بحث نہیں ہوتی کہ کمپنی لمیٹڈ ہے یا نہیں۔ مثلاً اگر کسی دارالافتاء کے پاس یہ استثناء آنے کہ کپڑے بنانے اور بیچنے والی فلاں تھئی اپنے کامیوں سے فلاں فلاں طریقوں سے معاملات کرتی ہے آیا یہ معاملات جائز ہیں، یا نہیں؟ تو جواب انہی معاملات کی حد تک محدود رہے گا۔ کیا کسی دارالافتاء نے آج تک ایسے سوالات کے جواب میں محدودہ داری کا سوال اٹھایا ہے؟ جب شیخ احمد ارشاد صاحب نے کراچی میں غیر سودی بینک قائم کیا تو وہ ایک محدودہ داری والی (لمیٹڈ) کارپوریشن کے طور پر ہی کیا تھا، پیچھے گزر چکا ہے کہ حضرت علامہ سید محمد یوسف بنوری صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر غیر معمولی مسرت کا اظہار فرماتے ہوئے لکھا کہ:

”انتہائی مسرت کا مقام ہے کہ پاکستان ہی کے ایک صالح نوجوان شیخ احمد ارشاد ایم اے نے جو ساٹھ سال تک ملک کے اندر اور باہر رو کر بینکاری کی ممکن قابلیت و تجربہ حاصل کر سنے کے بعد بینکاری نظام اور سودی کاروبار کی تباہ کاریاں اور اسلامی نظام مالیات کی رقیبیت آفرینی پر پہلی مرتبہ قابل قدر کتاب ”بازار سودی بینکاری“ کے نام سے تھمیف کی، اور گزشتہ سال اس کا انگریزی ایڈیشن اور اس سال اس کا اردو ایڈیشن شائع کیا ہے، اور عملاً بھی ”دی کوآپریٹو“ ٹرسٹ اینڈ فنانس کارپوریشن لمیٹڈ“ کی بنیاد رکھی ہے، یہ کہ چند سے چند اس اسلامی نظام کے تجربات بھی سامنے آ جائیں۔“ (بیانات، صفحہ ۱۳۸۵ ص ۸)

اس میں حضرت نے صراحت فرمائی ہے کہ یہ کارپوریشن لمیٹڈ ہے، یعنی اس کی ذمہ داری محدود ہے، اس کے باوجود چونکہ اس کا کاروبار حضرت کے نزدیک حوصلہ افزائی کا مستحق تھا، اس لئے آپ نے اس کی تائید فرمائی، اور اس بحث میں نہیں

گئے کہ محدود ذمہ داری شرعاً جائز ہے یا نہیں۔

اسی طرح بندہ نے غیر سودی بینکاری کے جس طریق کار کو جائز قرار دیا ہے، وہ کاروبار کی نوعیت کی حد تک محدود ہے۔ یعنی کالینڈر مونا یا نہ ہونا ایک اہم مسئلہ ہے جس کو کاروبار کی نوعیت سے غلط ملط نہیں کرنا چاہئے، الا یہ کہ اُس کے لینڈ ہونے سے خود کاروبار کے جواز اور عدم جواز پر فرق پڑتا ہو۔ جہاں تک محدود ذمہ داری کے تصور کا سوال ہے، مجھے خود پسند بھی اس پر جزم نہیں تھا، اور جو ابتدائی سیلان ظاہر کیا تھا، اُس پر بھی نظر ثانی کی ضرورت سمجھتا ہوں، اور جو دلائل اُس کے خلاف دیتے گئے ہیں، اُن میں بعض دلائل واقعہ دہانی ہیں، لیکن متعدد دلائل فتویٰ علماء کرام نے تحریری یا زبانی طور پر کچھ مزید دلائل کے حوالے سے مجھ سے فرمایا ہے کہ اس مسئلے کے اور بھی کئی پہلو غور طلب ہیں، اس لئے کسی حتمی نتیجے تک پہنچنے سے پہلے اس پر میری ابتدائی تجویز کے مطابق احتیاطی غور و فکر ہی مناسب ہے، لیکن اسے کسی ایسے اجتماع میں زیر بحث لانا چاہئے جو کھلے دماغ سے اس کے تمام پہلوؤں پر غور و تحقیق کر سکے، اور جسے کسی ایک پہلے سے طے شدہ بات پر اصرار نہ ہو۔

لہذا میں اب بھی کسی حتمی فتویٰ کے بغیر اس بنیاد پر بات کرتا ہوں کہ اگر باغرض محدود ذمہ داری کا تصور ناجائز ہو، لیکن کوئی کمپنی محدود ذمہ داری کی بنیاد پر قائم ہو چکی ہو تو کیا اس کی وجہ سے اُس کا سارا کاروبار ناجائز قرار دیا جائے گا؟ اس بارے میں بعض ناقدین کا موقف یہ ہے:

”اگر اصولاً دیکھا جائے تو بینک میں شخص قانونی کے ہوتے ہوئے بینک کا اسلامی وجود باقی ہی نہیں رہتا۔ ایسی بینک کے ناجائز ہونے کے لئے اس میں شخص قانونی جیسی خلاف شرع بنیاد کی موجودگی ہی کافی ہے۔ اسلامی بینکاری کی دیگر جزئیات سے بحث کی حاجت ہی باقی نہیں رہتی۔“ (مرتبہ اسلامی بینکاری ص ۱۹۳)

اس کا مطلب یہ ہوا کہ جتنی کمپنیاں اس وقت کام کر رہی ہیں، چونکہ ان میں شخص کو کوئی جتنی خلاف شرع بنیاد موجود ہے، اس لئے ان کے کاروبار کے جواز و عدم جواز سے بحث کرنے کی ضرورت نہیں، وہ سب ناجائز ہیں، اور جیسا کہ اوپر کے فقہاء میں فرمایا گیا تھا، چونکہ شخص قانونی حاکم اور کسی معاملے کا فریق نہیں بن سکتا، اس لئے اس کے تمام تصرفات ناجائز ہیں، اس کا نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ آف کمپنیوں کی جتنی مصنوعات بازار میں یکدم رہی ہیں، ان سب کی خرید و فروخت حرام ہے۔ اس طریقہ فکر پر تبصرہ کرنے کے لئے ہم اوزم بھٹم علم کے یہاں الفاظ نہیں ہیں۔

مزید فرمایا گیا ہے کہ:

”پراسپیکٹس میں تحریر شدہ محدود ذمہ داری فقہی اعتبار سے ایسی شرط فاسد ہے جس کا عقد میں یا تو اعتبار ہی نہیں، اگر اعتبار کریں تو عقد فاسد اور شرط ناقابل اعتبار ہوگی۔“ (ص ۱۵۳)

یہ سوال تو فاضل سولفین ہی حل کر سکتے ہیں کہ ”اگر اعتبار کریں“ تو ”ناقابل اعتبار ہوگی“ دونوں باتیں یک وقت کیسے درست ہو سکتی ہیں، جبکہ ”یا تو اعتبار ہی نہیں“ کی پہلی شق میں ناقابل اعتبار ہونے ہی کا ذکر ہے، پھر تردید کیسے صحیح ہوئی؟ لیکن شاید مقصد یہ ہے کہ اگر اس شرط کو کمپنی کی شرکت کے لئے لازمی شرط قرار دیا جائے تو شرکت کا عقد ہی فاسد ہو جائے گا، اس لئے شرط بھی فاسد اور عقد بھی فاسد ہوگا۔ اس سلسلے میں اول تو عرض یہ ہے کہ اگر اسکو (متعاقدین کے درمیان) شرط فاسد بھی قرار دیا جائے تو شرکت ان عقد میں سے ہے جو شرط فاسد سے باطل نہیں ہوتے، ہاں شرط باطل ہوتی ہے۔ (الا یہ کہ اس شرط باطل کے نتیجے میں شرکت ہی باقی نہ رہتی ہو، مثلاً کسی ایک شریک کے لئے کسی متعین رقم کی شرط) تو یہ الایضاً میں ہے:

”وما لا یبطل بالشرط بالقصد الغرض والہبۃ والصدقة  
والسکاح والطلاق والخلع والعنف والرجن والإیضاء



والشركة والمصارعة الخ" (رد المحتار ج ۵ ص ۲۴۹ و ۲۵۰)

دوسرے حضرات مولانا مفتی عبدالواحد صاحب مدظلہم کے کئی مذاہب پر یہ خیال غایب فرمایا ہے کہ بیعت میں چونکہ عقد اجارہ ہوتا ہے، اور اجارہ شرط فاسد ہے، اس لئے یہ فاسد شرط سمجھنی کے ساتھ حصہ داران کے لئے عقد کو بھی فاسد کر دیتی۔ مولانا فرماتے ہیں:

"پھر وہ عقد (یعنی بیعتی) شرکت عثمان نہیں، اجارہ ہے جیسا کہ ہم واضح کر چکے ہیں۔ تو دور العلوم والوں کا یہ کہہ کر مطمئن ہو جانا کہ شرکت شرط فاسد نہیں ہوتی، بیکار شخص ہے۔"

(جدید سائنس مسائل ص ۶۷)

سمجھنی عقد اجارہ ہے یا نہیں، اس پر تو انشاء اللہ آٹے عنتریب کچھ عرض کر دیتا، لیکن اس سے پہلے گزارش یہ ہے کہ اگر اسے عقد اجارہ بھی مان لیا جائے تو جو شرط کسی عقد کو فاسد کرتی ہے، وہ شرط ہوتی ہے جو متعلقہ بین میں سے کوئی دوسرے پر لگائے۔ لیکن اگر عقد میں کوئی شرط کسی تیسرے اجنبی شخص کے ذریعے لگائی جائے تو عقد فاسد نہیں ہوتا، بلکہ شرط خود فاسد ہو جاتی ہے۔ علامہ شامی لکھتے ہیں:

"المبرور بالنتفع ما شرط من أحد المعاقدين على الآخر، فلو على أجنبي لا يفسد ويظل المشرط لما في النفع عن المولود الجية: بعثك الدار بالف على أن يقترضني فلان الأجنبي عشرة دراهم، فقبل المشتري لا يفسد الباع لأنه لا يلزم الأجنبي ولا خيار للبائع اهـ ملخصاً."

(رد المحتار باب البيع الفاسد ج ۵ ص ۸۵)

اور البحر الرائق میں علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

"وقى المتقضى: قال محمد: كل شيء يشترطه

المشتري على البائع يفسد به البيع، فإذا شرطه على  
أجنبي فهو باطل، كما إذا اشترى دابة على أن يهبه فلان  
الأجنبي كذا فهو باطل، كما إذا شرط على البائع أن  
يهبه."

اس کے حاشیہ پر علامہ شامی فرماتے ہیں:

"قوله "فهو باطل" أي فالشرط باطل كما في البيه زية."

امتنعة الخالق مع لبحواله الخ، باب اسع الفاسد ج ۶ ص ۴۱۱

یہاں محدوذہ داری کا شرکاء کے باہمی حقوق و فرائض سے کوئی تعلق نہیں،  
یعنی یہ شرط ایک شریک دوسرے شریک پر یا (اگر واقعی عبدالواحد صاحب کے بقول یہ  
اجازہ ہے تو) سب کے ہر پر نہیں لگا رہا، بلکہ یہ تمام حصہ داروں کی طرف سے اپنے  
دانشین کے لئے ایک اعلان و امان کے ساتھ ایک شرط ہے کہ اگر آپنی کے ذریعہ ہونے  
کی صورت میں آپ کے دیون تمینی کے اثاثوں سے زیادہ ہوئے تو آپ صرف  
اثاثوں کی حد تک ہی اپنے دیون وصول کر سکیں گے۔ اس اعلان کے مخاطب شرکاء نہیں،  
بلکہ شرکاء کے دانشین ہیں، لہذا یہ شرط متعاقبین ایک دوسرے پر نہیں لگا رہے، بلکہ  
اچھو پر لگا رہے ہیں، اور ایسی شرط مذکورہ بالا عبادات فقہیہ کی روشنی میں نوز تو باطل  
ہو جاتی ہے۔ لیکن اس سے عقد فاسد نہیں ہوتا۔ محدوذہ داری کے ناپ نہ ہونے کی  
صورت میں یہ اعلان اور اجنبیوں پر یہ شرط نافذ کرنا ناجائز ہوگا، اور شرط بھی فاسد  
ہوئی، لیکن اس کی وجہ سے عقد فاسد نہیں کہا جاسکتا۔

تین حقیقت یہ ہے کہ کمپنی کے عقد کو بنیادی طور پر عقد اجارہ و قرضہ دینا ایسی  
غریب بات ہے کہ اس پر حیرت کے ساتھ کیا گیا جاسکتا ہے؟ کمپنی کی شرعی حیثیت پر  
ایک بہت سی کتابیں اور تحریروں آئی ہیں، کسی نے بھی آج تک اس کو اجارہ قرار نہیں  
دیا۔ پھر حضرت مفتی صاحب مدظلہم نے بھی اس بارے میں مختلف عبادتیں استعمال

رہائی ہیں۔ صفحہ ۵۵ پر تو فرمایا کہ ”اگرچہ عرف عام میں اسکو شرکت کہہ دیا ہے لیکن شرعی نقطہ نظر سے یہ معاملہ شراکت کا نہیں، بلکہ اجارہ کا ہے۔“ نیز ص ۶۱ پر فرمایا کہ ”وہ عقد (یعنی کمپنی) شرکت و شراکت نہیں، اجارہ ہے۔ ان دونوں جملوں پر شراکت کی بالکل ہی غلطی فرمائی ہے۔ لیکن صفحہ ۵۹ پر فرمایا کہ ”اگر شراکت اداک ہے، اور پھر عقد اجارہ ہے“ اور صفحہ ۶۹ پر فرمایا کہ ”حصص کی خرید کے ساتھ اجارہ و قضاۃ متعلقہ ہوتا ہے۔“

دراصل جو بات حضرت مفتی صاحب مدظلہم کے ذہن میں ہے وہ یہ ہے کہ کمپنی کو اس کے ڈائریکٹر ان چلے۔ تہ ہیں، اور اس پر تنخواہ بھی وصول کرتے ہیں، وہ شرکا کے اجیر ہوتے ہیں، اس لئے شرکا کے ساتھ ان کا عقد اجارے کا ہوتا ہے۔ لیکن کمپنی آزادی نفس کے معاملے اور کمپنیوں کے حکمی طریق درست جو بات واضح ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ ”لچھ ڈک“ ایذا دہی طور پر سر، یہ جمع کر کے عام لوگوں کو کاروبار میں شرکت کی دعوت دیتے ہیں، اس دعوت کے لئے جو طریقہ و ٹولوں کو مہیا کیا جاتا ہے ان میں ان لوگوں کے نام پر حیثیت ڈائریکٹر درج ہوتے ہیں لیکن وہ کمپنی کے ملازم نہیں ہوتے، ورنہ انکو تنخواہ دی جاتی ہے، بلکہ وہ شرکا کے وکیل کی حیثیت میں کاروبار کی پالیسی طے کرتے ہیں۔ تمام کمپنیوں میں عمل اس پر ہے کہ ڈائریکٹر کو صرف ڈائریکٹر ہونے کی بنا پر کوئی تنخواہ نہیں دی جاتی، بلکہ میٹنگ میں شرکت کی فیس دی جاتی ہے، اور بعض کمپنیوں میں وہ بھی نہیں ہوتی، بلکہ ڈائریکٹر دوسرے حد درجہ کی طرح صرف نفع میں شریک ہوتا ہے۔ البتہ اگر کوئی ڈائریکٹر کمپنی کا کوئی کام ہمہ وقتی طور پر سنبھال لے تو اس کو تنخواہ دی جاتی ہے۔ ڈائریکٹروں کا بورڈ درحقیقت کمپنی چلانے کے لئے ایک چیف ایگزیکٹو (انچارج اعلیٰ) کا انتخاب کرتا ہے۔ یہ چیف ایگزیکٹو عموماً ابتدائی ڈائریکٹروں میں سے کسی ہوتا، بلکہ دوسرے ایسا ہوتا ہے، لیکن چیف ایگزیکٹو بننے کے

بعد اسے بھی یہ الفاظ مہدو ڈائریکٹر سمجھ چکا ہے۔ بہت سچی ڈائریکٹروں میں سے بھی کسی کو چیف ایگزیکٹو بتایا جاتا ہے، اور کئی چیف ایگزیکٹو سے علاوہ کسی اور ڈائریکٹر کو بھی سمجھنے کے کام میں کوئی ہر وقتی ذمہ داری سونپ دی جاتی ہے، ایسے ڈائریکٹر کو ایگزیکٹو ڈائریکٹر کہا جاتا ہے، اور پھر وہ تنہا وہ پمپٹریٹ ڈائریکٹر نہیں، بلکہ بحیثیت ملازم وصول کرتا ہے، اور اس صورت میں وہ مسٹک میں شرکت کی اس نہیں کا بھی حق دار نہیں رہتا جو عام ڈائریکٹر میں کوئی ہے۔ لیکن مخلوق دار ایگزیکٹو کے تصور سے متعلق سارے کام سمجھنے کے قیام کے بعد عمل میں آتے ہیں، کمپنی کے قیام کا حصہ نہیں

ہوتے۔ چنانچہ کمپنیز آرڈیننس کی دفعہ ۱۹۸ اور دفعہ ۲۰۰ میں یہ مذکور ہے:

198. (2) The directors of every company shall as from the date from which it commences business, or as from a date not later than the fifteenth day after the date of its incorporation, whichever is earlier, appoint any individual to be the chief executive of the company.

(3) The chief executive appointed as aforesaid shall, unless he earlier resigns or otherwise ceases to hold office, hold office up to the first annual general meeting of the company or, if a shorter period is fixed by the directors as the time of his appointment, for such period.

(۱) اگر یہ چیف ایگزیکٹو کمپنی کا حصہ اور بھی ہو تو اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ شریف ابھی نہیں آئے، لیکن اس مسئلے پر حضرت مولانا مفتی رشید محمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ایک مفصل فتویٰ تحریر فرمایا جس میں مفہوم شریف سے شریف کے جو بچے کو جو قرار دیا گیا ہے۔ (دیکھئے اسٹیمپ لٹریچر ج ۳ ص ۳۳۸ تا ۳۴۸۔ یہاں دیکھو کہ یہی ہے)

200. (2) The chief executive shall, if he is not already a director of the company, be deemed to be its director and be entitled to all the rights and privileges, and subject to all the liabilities, of that office.

(The Companies Ordinance, 1984, p. 130)

حضرت مفتی عبدالواحد صاحب مدظلہم نے صفحہ ۶۲ پر ڈائریکٹروں کے مابین برسرِ نیکی تائید میں ایک کمپنی کی سوائے رپورٹ کے ۱۶ لے سے یہ بیان فرمایا ہے کہ اس کے چیف ایگزیکٹو کو ان کے روپ کی تنخواہ دی گئی۔ حضرت مفتی صاحب نے اس سے یہ سمجھ کر چیف ایگزیکٹو بھی ان ڈائریکٹروں میں شامل ہوگا جو ابتدائی طور پر کمپنی قائم کرنے کا اعلان کرتے ہیں، حادئہ حقیقت وہ پر عرض کی جا چکی ہے کہ چیف ایگزیکٹو کا تقرر کمپنی کے قیام کے بعد عمل میں آتا ہے، اور بہت سی صورتوں میں وہ مؤسس ڈائریکٹروں میں سے نہیں ہوتا، بلکہ باہر سے لیا جاتا ہے، اور صرف یہ لحاظ مدد ڈائریکٹر سمجھا جاتا ہے۔ غرض یہ ہے کہ یہ سوائے کا کمپنی کے وجود میں آجائے کے بعد ہوتے ہیں، اور یہ ایسا ہی ہے جیسے چند شرکا کا عقد شرکت کرتے ہوئے یہ بھی طے کر لیں کہ ہم کچھ لوگوں کو ملازم رکھ کر ان کے ذریعے کام کریں گے۔ محض اس ادارے کے اظہار سے شرکت کا عقد اجارے میں تبدیل نہیں ہو جاتا۔ لہذا اس کے ساتھ منعقد ہونے والے اجارے کو کمپنی کے قیام کا بنیادی مقدمہ بردیا کسی بھی اعتبار سے درست نہیں ہے۔

پھر مجھ جیسا کہ غلط یہ سمجھنے سے بھی قاصر ہے کہ حضرت مفتی صاحب مدظلہم اس شرکت کو شرکت عقد کے بجائے شرکت ملک قرار دینے پر کیوں مصر ہیں جبکہ تمام شرکاء اس شرکت کے ذریعے نقد اخش کا رد بار کرنے پر متفق ہیں، اور اسی غرض کے لئے رقمیں جمع کر کے مؤسس شرکاء کو اس کا رد بار میں دینا مکمل ہوا ہے ہیں جبکہ شرکت ملک میں ہر شریک اپنے حصے میں دوسرے کے لئے شہنشی ہوتا ہے۔ یہ بات تمام کتب فقہ

میں موجود ہے۔ لیکن شیخ رحمہ اللہ تعالیٰ نے دونوں قسم کی شرکتوں کا فرق زیادہ واضح طریقہ سے بیان کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

”إن المملوكة الصناعية إنما تكون ذاتها هي شبي مملوك  
فهذه الشركة إذا كانت في عين المال فقط دون الاتفاق  
على استثماره بعمل مشترك تسمى شركة  
ملك. وتغلبها شركة العقد، وهي أن يتعاقد شخصان  
فأكثر على استثمار المال أو العمل واقتسام الربح كما  
في الشركات التجارية والصناعية.“

(المدخل الفقهي لعدم ج ا ص ۲۶۳)

اور ایک دوسرے مقام پر انہوں نے مزید وضاحت اس طرح کی ہے:

”عقد الشركة وهو عقد بين شخصين فأكثر على  
اتعاون في عمل اكتسابي واقتسام أرباحه. والشركة  
في ذاتها قد تكون شركة ملك مشترك بين عدة  
أشخاص ناشئة عن سبب طبيعي كالإرت مناة. وقد  
تكون شركة عقد بأن يتعاقد جماعة على القيام بعمل  
استثماري يتساعدون فيه بالمال أو بالعمل ويشتركون  
في تناحده. فشركة المملك هي من قبيل المملك  
الشائع. وليست من العقود، وإن كان سببها قد يكون  
عقدا كما لم تنسرى شخصان شيئا فإنه يكون مشترك كما  
بينهما شركة ملك ولكن ليس بينهما عقد على  
استغلاله واستثماره بتجارة أو إحارة ونحو ذلك من  
وسائل الاسترباح. وأما شركة العقد التي غايها

الاستثمار والاسترباح فهي المقصودة هنا والمعلومة  
من اصناف العقود المسماة۔

(المدخل الفقہی العام، ج ۱، ص ۵۵۱)

یہ بات یہاں ضمناً آگئی، ورنہ اس وقت کمپنی کے قیام مسائل پر بحث  
منصوب نہیں ہے، بلکہ گفتگو اس پر ہو رہی ہے کہ محدود ذمہ داری کے شرعاً ممنوع ہونے  
کی تقدیر پر آیا غیر سودی بینک کے معاملات پر کوئی ایسا اثر پڑتا ہے جس سے وہ  
معاملات ہی ناجائز قرار پا جائیں۔ چنانچہ یہ جو سمجھا گیا تھا کہ محدود ذمہ داری کی شرط  
فاسد کی وجہ سے کمپنی میں شرکت کا عقد ہی فاسد ہو جائے گا، مذکورہ بالا بحث سے اس  
کی تردید ہو جاتی ہے۔

## محدود ذمہ داری کا اثر مضاربیت پر

اس سلسلے میں ایک اور اعتراض یہ فرمایا گیا ہے کہ:  
”دوسری بات یہ ہے کہ ”کمپنی“ اور ”بینک“ عام کھاتہ داروں کے  
حق میں ”مضارب“ (working partner) ہوتے ہیں، اور  
”مضارب“ (مطلق اور غیر مآذون) کی ذمہ داریاں بالاتفاق  
غیر محدود (unlimited) ہوتی ہیں، یعنی اگر وہ رب المال  
(investor) کی طرف سے واضح اجازت کے بغیر واجب الاداء  
معاملات کا بوجھ اٹھائے تو اس کا ذمہ دار مضارب  
(working partner) خود ہی ہوتا ہے نہ کہ رب المال  
(investor)۔ مگر کمپنی اور بینک سبب جان ”مختص قانونی“  
(juristic person) کی آڑ میں اپنی ذمہ داریوں کو محدود

(limited) قرار دیتے ہیں، اور ”رب المال“ کی محدود ذمہ داری سے اپنے اس تصور پر دلیل بھی دیتے ہیں۔ یہ دوہرے معیار اور حقیقت منافع سمیٹنے اور نقصانات کی ذمہ داری سے بچنے کے لئے ناجائز اور غیر شرعی حیلہ ہے۔ اور یہ دوہرا معیار نہ صرف یہ کہ مضارب کے احکام کی خلاف ورزی ہے بلکہ ”مطفئین“ کے ذمے سے جس بھی آتا ہے۔“ (مرآۃ اسلامی بینکاری ص ۱۹۸)

افسوس ہے کہ اس اعتراض میں بھی صحیح صورت حال کو سمجھنے کی کوشش نہیں فرمائی گئی۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ حیثیت کمپنی بینک کی ذمہ داری محدود (لیمٹڈ) ہونے سے بینک کے اندر رب المال اور مضارب کے جو تعلقات اور باہمی حقوق و فرائض ہیں ان پر کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ رب المال پر جتنی ذمہ داری شریعت کی رو سے عائد ہوتی ہے، اتنی ہی عائد رہے گی، اور مضارب کی شریعت کی رو سے جتنی ذمہ داری بنتی ہے، وہی باقی رہے گی، کیونکہ مضاربیت کا قاعدہ یہ ہے کہ اگر اس میں مضارب کی کسی تعدی کے بغیر حقیقی نقصان ہو جائے تو وہ رب المال پر پڑتا ہے، مضارب کا نقصان صرف اس قدر ہوتا ہے کہ اس کی محنت بیکار گئی۔ بینک جب مضارب بنے اور ڈپازٹر رب المال قرار پائے تو اگر بینک کی کسی تعدی کے بغیر کوئی حقیقی نقصان ہوتا ہے تو اس باب الاموال اُسے شرعی حکم کے طور پر برداشت کریں گے، اس وجہ سے نہیں کہ بینک کی ذمہ داری محدود ہے۔

اگر بینک کی ذمہ داری محدود نہ ہوتی تب بھی ایسی صورت میں نقصان اُٹھی

(۱) یہ بندے کی اس بات کی طرف اشارہ ہے جس میں بندے نے کیا حق کہ خاص حالات میں رب المال کی ذمہ داری محدود ہوتی ہے، اور قرض سے ہونے والا نقصان مضارب اُٹھائے گا۔

(۲) اسلام اور جہد بہ معیشت و تجارت ص ۸۸



پر پڑتا۔ اور اثرائتہ بینک کی تعداد کی وجہ سے ہوا ہے جس میں یہ بات بھی داخل ہے کہ وہ ارباب الاموال کی اجازت کے بغیر قرض لے تو محدود ذمہ داری کا تصور اسے ذمہ داری سے بری نہیں کر سکتا، کیونکہ محدود ذمہ داری کیپٹی کو کسی فراڈ، خلاف معاہدہ کام کرنے یا اختیارات سے تجاوز کرنے کی صورت میں کوئی تحفظ فراہم نہیں کرتی۔ چنانچہ کہنی کے قانون میں اس کی صراحت موجود ہے۔ ملاحظہ فرمائیے :

**194. Liabilities, etc., of directors and officers.-** Save as provided in this section, any provision, whether contained in the articles of a company or in any contract with a company or otherwise, for exempting any director, chief executive or officer of the company or any person, whether an officer of the company or not, employed by the company as auditor, from, or indemnifying him against, any liability which by virtue of any law would otherwise attach to him in respect of any negligence, default, breach of duty or breach of trust of which he may be guilty in relation to the company, shall be void.

(The Companies Ordinance, 1984, p124)

اس دفعہ کا خلاصہ یہ ہے کہ کہنی کا کوئی ڈائریکٹر و چیف ایگزیکٹو یا کوئی اور افسر کسی غفلت، فراڈ، یا کوئی دہی، خیانت یا قانون کی خلاف ورزی کا مرتکب ہو تو نہ صرف یہ کہ وہ اس کا ذمہ دار ہوگا، بلکہ اسے ذمہ داری سے مستثنیٰ کرنے کے لئے اگر کوئی معاہدہ بھی کر لے چکے تو وہ کالعدم ہوگا۔ اس سے صاف واضح ہے کہ محدود ذمہ داری سے اس شخص کو کوئی تحفظ حاصل نہیں ہوتا جو مضارب کی غفلت یا تعداد کی وجہ

۔ پیدا ہو۔ لہذا مضارب بہ کے معامدے کی مدت تک پہنچنے کی محدد و ذمہ داری کی وجہ سے نہ کوئی دو عملی سبب نہ کوئی واحد معیار رہے۔ اور نہ کوئی تلافی ہے۔<sup>(۱)</sup>

ملاحظہ یہ ہے کہ اگر محدود ذمہ داری کا تصور خلاف شریعت ہو تب بھی اس کا حاصل ایک خلاف شرع اعلان کا ہے جو شرعاً معتبر نہیں ہوگا، لیکن اس سے نہ ضرر نہ فائدہ نہ ہوتا ہے، اور نہ مضارب بہ کے عقید میں کوئی خلاف شرع نتیجہ برآمد ہوتا ہے۔ محدود ذمہ داری کا بھی اطلاق صرف اس نادر صورت میں ہوتا ہے جب کہنہ دیوالیہ ہو جائے، اس وقت کہنہ کے شرکاء پر شرعاً واجب ہوگا کہ وہ اس خلاف شرع اعلان پر عمل نہ کریں جس کی صورت یہ ہے کہ دیوالیہ ہونے کی صورت میں کہنہ کی تحلیل کے لئے ایک افسر مقرر ہوتا ہے جو liquidator کہلاتا ہے۔ شرکاء اس کے پاس جانکر زخو: یہ پیشکش کرویں کہ جو انہیں اپنے حقوق سے محروم ہو رہے ہیں، ان کے باقی

(۱) یہاں ایک اور بات کی وضاحت بھی مناسب ہے، اگرچہ برادر است اس کا زیر بحث مضمون سے تعلق نہیں ہے اور وہ یہ کہ میری کتاب ”اسلام اور جدید معیشت و تجارت“ میں یہ لکھا ہے کہ: ”جب تک رب المال مضارب کو ۱۰۰ روپے سے قرض لینے کی اجازت نہ دے۔ مضارب بہ میں بھی رب المال کی ذمہ داری اس کے سر کے غم محدود ہوتی ہے۔“ (ص ۸۱) اب خبرت پر یہ اعتراض فی الجملہ درست ہے کہ مضارب کو قرض لینے کا حق تو بغیر رب المال کی صحت جارت کے نہیں ہوتا، لیکن ادھار ذمہ داری جو مضارب دیتا ہے اس کا حق ہوتا ہے اس سے اس صورت میں اس کی ذمہ داری غیر محدود ہوتی ہے۔ لیکن اگر رب المال مضارب کو صریحاً ادھار دیتی ہے تو یہ صریحاً اس صورت میں مضارب ادھار خرچہ نہیں کر سکتا، اور اس صورت میں رب المال کی ذمہ داری اس کے سر کے غم تک محدود ہونے کی۔ چنانچہ مبسوط میں ایک طرف تو یہ فرمایا گیا ہے کہ: ”الضمان مال المستوفی بالمدفوع من صبیح الشجار فیسلك المضارب المتوجہ من صبیح مال ضامن العقد بالمبسوط للسرخصی۔“ کتاب المضاربة، باب ضایع مال المستوفی بالمدفوع، بعد، ج ۲۲ ص ۱۰۷، ط دار المعرفۃ، دار الدینی خزائن، بی جی ق ۱۰۱، ص ۱۰۷، ”والمدفوع الیہ مضاربة علی ان یشترى ما یفقد ویبیع لیس فی ان یشترى ما یفقد، لأن هذا یمکن مدافعتہ فی حق رب المال“ (التمسک، باب ما یفقد المستوفی بالمدفوع، ج ۲۲ ص ۱۰۷)

واجب الاداء کیوں میں سے جتنے بیوان حصہ بندی کے طور پر ہمارے ذمے آتے ہیں، ان کو دوا کر کے ان کے لیے چھوڑ دیں۔ پھر دوا شدہ ہر حصہ دار کو اس کے ذمے آئے دینی رقم دینے کا، اور ان پر ان رقم کی ادائیگی واجب ہوگی۔ اگر کوئی شخص اس لین دین کمپنی میں حصہ دار بنے گا تو وہ دوا شدہ امریکی کے تصور کے ناجائز ہونے کی صورت میں شرعی اعتبار سے اس پر یہ ذمہ داری ضرور عائد ہوگی، لیکن اس کی وجہ سے شرکت یا شہادت کو فاسد نہیں کہا جاسکتا۔

## کمپنی کے شیئرز کی خریداری

زیر نظر تنقیدوں میں غیر سودی بینکاری کے بارے میں جو فقہی اختلافات اٹھائے گئے ہیں، بظاہر اوپر کے صفحات میں ان سب پر گفتگو ہو چکی ہے۔ مگر ایک اعتراض یہ بھی کیا گیا ہے کہ غیر سودی بینک کمپنیوں کے غیر ذمہ داری خریدتا ہے۔ تاہم میں اس سے بعض حضرات کے تو کمپنیوں کے حصص خریدنے کے فاعلی الاطلاق مانا جائے گا کہ رد کیا ہے، اور ایک تحریر میں فرمایا گیا ہے کہ:

”اسی طرح اسٹاک ایکسچینج (Stock Exchange)

میں شیئرز کی خرید و فروخت بھی کرتا ہے، حالانکہ اسٹاک مارکیٹ

کا کاروبار واقعی فاعلی صورت حال کے پیش نظر اب بالعموم ناجائز

قرار دینے والا سمجھا رہا ہے۔“ (مذکورہ بالا ہی بیانات ص ۳۰۷)

واقعہ یہ ہے کہ غیر سودی بینک کمپنیوں کے حصص ان شرائط کو ملحوظ رکھتے

ہوئے خریدنے سے ہیں جو عظیم کثرت حضرت محمدؐ کا اثر فاعلی سے اس حد تک نفی دیتا ہے

جس سے اہل اسلام کو (یعنی ۳۸۹ھ تا ۵۰۴ھ) میں بین فرمائی ہیں، اور انہیں مزید

تفصیلات کے ساتھ اور جدید تحقیقات و تجربات کے پیش نظر فی ہے، جو اہل

دین ایمان سے ہیں، انہیں یہاں تک کہ ان کی ضرورت نہیں، اور نہ ضرورت ہوتی ہے

لکھنے والے حضرات کی اطلاع کیلئے عرض ہے کہ استاذ مکرم حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ ہائی دارالافتاء جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن بھی شیئرز کی خرید و فروخت کو ان شرائط کے ساتھ جائز سمجھتے تھے۔ پاکستان میں این آئی ٹی یونٹ تقریباً تمام ٹرانساک مارکیٹ میں سرمایہ لگاتا ہے، اور یہ ساری کمپنیاں محدود ذمہ داری کی کمپنیاں ہوتی ہیں۔ ہمارے دارالافتاء میں حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا فتویٰ موجود ہے جس میں این آئی ٹی یونٹ میں سرمایہ لگانے کو جائز قرار دیا گیا ہے، اور اس فتوے پر حضرت مولانا ذاکر عبدالرزاق سکندر صاحب مدظلہم کے تائیدی و معظ بھی ثبت ہیں۔ امید ہے کہ جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن کے دارالافتاء کے ریکارڈ میں یہ فتویٰ ضرور موجود ہوگا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

## چند متفرق باتیں

غیر سودی بینکاری میں دائر مختلف ضروریوں پر جو فقیہی احکامات انھوں نے لگائے تھے، ان کی تحقیقات چمکنے لگاتیں۔ غرض کہ انھوں نے یہ ثابت کر دیا کہ ان کے پاس جو تفسیریں سامنے آئی ہیں، ان میں بہت سی باتیں ایسی بھی ہیں جن کا فقہ سے کوئی تعلق نہیں ہے، ایسی باتوں سے ان تحریر میں تعرض نہیں کیا گیا۔ بہت آخر میں اس سلسلے کی چند باتیں عرض کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

### اسٹیٹ بینک اور غیر سودی بینکاری

ایک مذہبی مسئلے بہت زور و شور سے اٹھایا گیا ہے، یہ ہے کہ غیر سودی بینکوں سمیت تمام بینک اسٹیٹ بینک کے ضلع کے ہونے کو اعدائے دہشت گرد ہیں۔ اور اسٹیٹ بینک کا سارا کاروبار سود پر چلتا ہے، لہذا غیر سودی بینک سودی معاملات سے کیسے متعلق رہ سکتے ہیں؟

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ جب غیر سودی بینک قائم ہوتا ہے تو اسٹیٹ بینک اسے سودی بینکوں سے الگ اسٹینڈرڈ ہے، اور اس غرض کے لیے اسٹیٹ بینک میں ایک ایسا شعبہ قائم ہے جو صرف غیر سودی بینکوں کے معاملات سے متعلق ہے، اس کا ایک شریعہ بورڈ بھی ہے، اور اب اسٹیٹ بینک نے ملک میں پلٹے واپس تمام غیر سودی بینکوں کو اس بات پر دبا دیا ہے کہ وہ اپنے معاملات میں اس ”معاہدہ شریعتی“ پر ہندی کریں جو بینک کی مجلس المدینۃ العلمیۃ والمواعظۃ لمدونسات المسالیۃ الاسلامیۃ کی مجلس شریعتی نے تیار کئے ہیں۔ اسٹیٹ بینک ان اصولوں کے

تحت غیر سودی بینکوں کی نگرانی کرتا ہے، اس لئے وہ کوئی ایسا قاعدہ جاری نہیں کرتا جسکی وجہ سے غیر سودی بینکوں کو کسی خلاف شرع معاملے پر مجبور ہونا پڑے۔ البتہ اُنکے پیشتر قواعد انتظامی نوعیت کے ہوتے ہیں جن کی وجہ سے ان غیر سودی بینکوں کو کوئی ناجائز فائدہ کرنا نہیں پڑتا۔

اقسوس ہے کہ ان ناقدین نے دانقے کی صحیح تحقیق کے بغیر یہ اعتراض بھی بنائے زور دشور کے ساتھ فرمایا ہے کہ ہر بینک کو اپنے لاپارائش کا کچھ حصہ اسٹیٹ بینک کے پاس سود پر رکھنا پڑتا ہے، اس لئے غیر سودی بینک بھی سودی قرض دینے کے گناہ کے مرتکب ہیں، حالانکہ غیر سودی بینک یہ رقیس اسٹیٹ بینک میں اسی طرح رکھتے ہیں جس طرح عام مسلمان بینکوں کے کرنٹ اکاؤنٹ میں رقیس رکھواتے ہیں، اور اس پر ایک چیمہ سود وصول نہیں کرتے، جیسا کہ اوپر ”دانقے کی صحیح تحقیق کے بغیر اعتراضات“ کے عنوان کے تحت پیچھے نگر دیکھا ہے۔

## سرمایہ دارانہ نظام کا تحفظ

ان تنقیدوں میں ایک اور بات بار بار کہی گئی ہے اور وہ یہ کہ اس معاملے کو جائز قرار دینے سے سرمایہ دارانہ نظام کا تحفظ ہوگا، بلکہ بعض تحریروں میں یہ انداز بھی اختیار فرمایا گیا ہے کہ یہ طرز فکر سرمایہ دارانہ نظام کو تحفظ دینے کے لئے اختیار کیا جا رہا ہے۔

اس سلسلے میں ”مذاشر“ یہ ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام کوئی شرعی یا فقہی اصطلاح نہیں ہے، بلکہ ایک معاشی اصطلاح ہے جس کے اپنے مسلمات ہیں، اور اشتراکی نظام کے اپنے مسلمات ہیں۔ اسلام کی معاشی تعلیمات اور احکام کو سرمایہ دارانہ نظام اور اشتراکیت سے ممتاز کرنے والی حد فاصل صرف حلال و حرام کی تفریق ہے، جس چیز کو شریعت نے جائز قرار دیا ہے، وہ صرف اس وجہ سے ناجائز قرار نہیں دی جاسکتی کہ

سرمایہ دارانہ نظام یا اشتراکیت میں بھی اُس کا معمول ہے، مثلاً سرمایہ دارانہ نظام کا اصل الاصول انفرادی ملکیت کو تسلیم کرنا ہے۔ ظاہر ہے کہ انفرادی ملکیت کو اسلام بھی تسلیم کرتا ہے، لیکن یہ اشتراکی فکر رکھنے والوں کا طریقہ ہے کہ جب انفرادی ملکیت کو شریعت کی روشنی میں ثابت کیا جاتا ہے تو وہ جھٹ پیہ اُڑا کر لگا دیتے ہیں کہ اس سے سرمایہ دارانہ نظام کو دوام بخشی جا رہا ہے۔ کم از کم اہل علم کو یہ انداز فکر اختیار نہیں کرنا چاہئے۔

واقعہ یہ ہے کہ جس چیز کو شریعت نے حلال کر دیا، اُسے حلال کہا جائے گا، چاہے اُس پر سرمایہ داری کی حمایت کا اثر لگایا جائے، اور جس چیز کو شریعت نے حرام کر دیا، اُسے حرام کہا جائے گا، چاہے اُس پر اشتراکی ذہنیت کا اثر عام خاکہ کیا جائے۔ یہی اسلام کی وہ حد فاصل ہے جو دونوں معاشی انتہاؤں کے درمیان واضح امتیاز قائم کرتی ہے۔ شریعت میں حلال و حرام کے تعین کے اپنے اصول ہیں، انہیں سرمایہ داری یا اشتراکیت کے اصولوں کے تابع قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اشتراکی نقطہ نظر سے یہ خالص سرمایہ دارانہ فکر ہے کہ کوئی شخص یا چند اشخاص کوئی کارخانہ اپنی ملکیت میں لائیں، اُن کے خیال میں سرمایہ داری بھی سرمایہ دارانہ نظام کا قائل نفرت حصہ ہے، وہ زمین کی ملکیت کو بھی سرمایہ دارانہ ذہنیت کا نتیجہ قرار دیتے ہیں، اور یہ بات صحیح بھی ہے کہ یہ باتیں سرمایہ دارانہ نظام کا حصہ ہیں، لیکن کیا اس وجہ سے ان کو حرام کہہ دیا جائے گا؟

آج سارے علماء کرام کا فتویٰ یہ ہے کہ جہاں غیر سودی بینک میسر نہ ہوں، وہاں لوگ سودی بینکوں کے کرنٹ اکاؤنٹ میں رقمیں رکھوا سکتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ ان رقموں سے بینک اور سرمایہ دار ہی فائدہ اٹھائیں، عام آدمی کو ملک کی تجارت و صنعت کے منافع میں سے کوئی حصہ نہ ملے۔ کیا اس سے سرمایہ داروں اور سرمایہ دارانہ نظام کو زبردست تنویر نہیں مل رہی ہے؟ اور کیا یہ فتویٰ عوامی دولت کا بہاؤ مستحق سرمایہ داروں کی طرف کیے رکھنے کا سبب نہیں بن رہا ہے؟ یہ فتویٰ حاجت

عامہ کی بنیاد پر دیا گیا ہے، لیکن اس کی کسی نے اس بنیاد پر مخالفت نہیں کی کہ اس سے سرمایہ دارانہ نظام کا تحفظ ہو رہا ہے، مگر عجیب بات ہے کہ جب غیر سودی بینکاری میں ایسے طریقہ اختیار کرنے کی تجویز دی جاتی ہے جس سے رقمیں رکھوانے والوں کو کم از کم کچھ نفع جائز طریقے سے مل جائے، اور وہ دولت جس سے تھا سرمایہ دار فائدہ اٹھ رہے ہیں، اس کا کچھ نہ کچھ حصہ عوام تک بھی پہنچ جائے تو فرمایا جاتا ہے کہ اس سے سرمایہ دارانہ نظام کا تحفظ ہو رہا ہے، چنانچہ وہاں عقود و شریعہ میں بھی حاجت عامہ کا کوئی قہر و اخلاق پذیر نہیں سمجھا جاتا۔

جب یہ تجویز پیش کی جاتی ہے کہ بینک کے تجارتی نفع کو یومیہ پیداوار کی بنیاد پر تقسیم کیا جائے، تاکہ حاصل ہونے والا نفع ان عام آدمیوں تک بھی پہنچ سکے جو کسی ایک تاریخ میں رقمیں رکھوانے کا اہل نہیں کر سکتے، تو فرمایا جاتا ہے کہ یہ طریقہ چونکہ براہ راست قدیم کتابوں میں مذکور نہیں ہے، اس لئے قابل تسلیم نہیں، اور یہ شرط لگائی ضروری ہے کہ جو نفع حاصل کرنا چاہے، وہ ایک ہی تاریخ میں رقمیں لے کر آئے، اور اگر اس کے علاوہ کسی دن مانا چاہتا ہے تو کرنٹ اکاؤنٹ میں رکھوا کر اس کا سارا نفع بینک کے ہالکوں کے حوالے کرے۔ نیز غیر سودی بینکوں سے مراجمہ اور مشینری وغیرہ کا اجارہ کرنے والے زیادہ تر بڑے دولت مند لوگ ہوتے ہیں۔ اگر وہ کسی چیز کی خریداری کا وعدہ کر کے بینک کے ذریعے ڈپازیز کا روپیہ اس چیز کی خریداری میں خرچ کروادیں، اور پھر اپنے وعدے سے مکر جائیں تو انہیں اس کی جھوٹ دینی چاہئے، اور اگر اس سے ڈپازیز کا نقصان ہوتا ہے تو وہ ان سرمایہ داروں سے وصول نہیں کرنا چاہئے، نیز اگر یہ دولت مند لوگ اپنے واجبات ادا کرنے میں دیر کریں تو یہ کسی جھگڑتی کی وجہ سے نہیں، بلکہ اس روپے سے مزید نفع کمانے کے لئے ایسا کرتے ہیں، اور اس سے بینک کے ساتھ عام ڈپازیز کا سخت نقصان ہوتا ہے، چنانچہ جب یہ تجویز پیش کی جاتی ہے کہ وہ اس بلا عذر تاخیر کی صورت میں اپنے نفع کا کچھ حصہ بینک یا ڈپازیزٹر



کو دینے کے بجائے غریبوں کو صدقہ کریں، تو فرمایا جاتا ہے کہ یہ خفی مسلک کے خلاف ہے، لہذا ان سر۔ یہ داروں کو چھوٹ دیں چاہئے کہ تاخیر کی صورت میں ان پر غریبوں کے لئے بھی کوئی مالی ذمہ داری عائد نہ ہو۔ صرف یہی نہیں، جب یہ کہنا جاتا ہے کہ مراحمہ اور زچارہ غیر سودی بینکاری کی آخری منزل نہیں، بلکہ انہیں آخر کار شرکت اور مشارکت کو اپنی سرمایہ کاری کی بنیاد بنانا ہے تاکہ عام آدمی بھی ملک کے تجارتی منافع میں آج سے بہتر انداز میں شریک ہو سکے، تو فرمایا جاتا ہے کہ موجودہ سر۔ یہ دارانہ نظام میں شرکت و مشارکت بحال ہے، اور جب تک بینک لمیٹڈ کمپنیوں کی شکل میں ہیں، شرکت و مشارکت بھی جائز نہیں ہیں۔ متبادل پوچھا جاتا ہے تو ارشاد ہوتا ہے کہ متبادل بنانا ہماری ذمہ داری نہیں ہے۔ اب بتائیے کہ کونسا طریقہ عمل ہے جو نہ صرف سرمایہ دارانہ نظام کے تحفظ اور بقا کا، بلکہ اس کو دوام بخشنے کا سبب بن رہا ہے؟

آج یہ کہا جاتا ہے کہ نتائج کے اعتبار سے سودی بینکاری اور آج کی غیر سودی بینکاری میں کوئی فرق نہیں ہے۔ یہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ عام طور پر مراحمہ موجود اور اجازت کی وجہ سے بینک اور ذریعہ کو ملنے والی شرح منافع قریب قریب ہوتی ہے، اور یہ بات عام ذہنوں کو اچل بھی کرتی ہے کہ دونوں میں ناک ٹھہر کر پکڑنے کے سوا کوئی فرق نظر نہیں آ رہا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ سودی اور غیر سودی بینکاری میں اس نظر ہری اشتراک کے باوجود (جسکی فقہی حیثیت پر پیچھے گفتگو ہو چکی ہے) اب بھی دونوں کے نتائج میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ عام لوگ صرف دو معاملات دیکھ پاتے ہیں جو غیر سودی بینک کر رہے ہیں، اور وہ بھی ظاہری نظر سے، لیکن دو سینٹروں معاملات ان کے غم میں نہیں آتے جن سے وہ شریعت کی پابندی کی وجہ سے بچے ہوئے ہیں۔ سودی نظام کی خرابی صرف اتنی نہیں ہے کہ وہ ذریعہ کو مٹنے دیتا ہے، اور سرمایہ دار کو زیادہ، بلکہ اس کی خرابیاں عالمگیر نوعیت کی ہیں، اسی سودی نظام کے ذریعے وہ نظام وجود میں آیا ہے جس میں حقیقی انسانوں کے بغیر فرضی روپیہ کا پھیلاؤ اتنا

بڑھ گیا ہے کہ اگر انہیں نوٹ تصور کر کے ان بانٹوں کو لہجہ میں کھنکھایا جائے تو وہ زمین سے لے کر چاند تک زمین چٹکرات سکتے ہیں۔ آپ جانتے ہیں کہ نوٹ بھی کوئی حقیقی قدر کے حامل نہیں ہوتے، لیکن جس روپے کے پھیلاؤ کا میں ذکر کر رہا ہوں، وہ نوٹ کی شکل میں بھی نہیں ہے، وہ محض قرضی بندہ ہے جس جو صرف کمپیوٹروں نے پیدا کئے ہیں، اور حقیقی نوٹ کے مقابلے میں اُن کا حجم لاکھوں گنا زیادہ ہے، یہ صورت حال اثاثوں کے بغیر سودی قرضے جاری کرنے اور وہی اشیاء کی خرید و فروخت سے پیدا ہوئی ہے جس نے پوری معیشت کو ایک ہوا سے بھرا ہوا غبار بنا کر رکھ دیا ہے جو کسی بھی وقت پھٹ کر تباہی مچا دیتا ہے۔ غیر سودی بینکوں میں چونکہ ہر معاملے کے پیچھے، خواہ وہ مزاحیہ اور اچارہ ہی کا ہو، حقیقی اثاثے موجود ہوتے ہیں، اس لئے وہ اس خرابی سے بالکل محفوظ ہیں۔

اسی سودی بینکاری نظام میں قرضوں کی خرید و فروخت ہوتی ہے، اس کے تسکات بنتے ہیں، ان تسکات کا بازار ملتا ہے، پھر ان تسکات کی خرید و فروخت یا بیچنے کا حق فروخت ہوتا ہے جسے آپشن کہتے ہیں، پھر ان آپشنوں کی خرید و فروخت کا حق ہوتا ہے۔ جس شخص کی ملکیت میں کچھ نہیں ہوتا، وہ محض وہی بنیادوں پر مستقبل کے سودے کرتا ہے، اسٹاک مارکیٹ میں بدلے کے کاروبار ہوتے ہیں، شخص میں عینہ (repo) کیا جاتا ہے، غرض حقوق باطلہ اور فساد کا ایک جہان ہے جو سودی بینکاری کا لازمی حصہ بنا ہوا ہے، اور اُس کی بنیاد پر سرمایہ دارانہ نظام کی ساری عظمت قائم ہے۔ غیر سودی بینکوں کے لئے چونکہ صرف سود ہی ممنوع نہیں ہے، یہ سارے معاملات بھی ممنوع ہیں، اور اُس کے لئے ان سب سے پرہیزگار ذریعہ ہے، اسی لئے اُس کے نتائج اور سودی بینکاری کے مجموعی نتائج میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ یہی وجہ ہے کہ موجودہ معاشی بحران کے طوفان میں جس نے اس وقت دنیا کو تباہ کیا ہوا ہے، غیر سودی مانیٹری ادارے سب سے کم متاثر ہوئے ہیں، جس کا اعتراف غیر اسلامی دنیا میں بھی کیا

یاد رہے خانہ گمہ انہی ٹمک دوڑاؤ تو مراہجہ اور بارہ جیسے طریقے بنی استعمال کرتے رہے ہیں۔

بم شریعت کا مفہوم شریعت پر بحیث زور دینے میں ہے اور اب بھی زور دیتے ہیں لیکن میں اس سال سو کی اور غیر سودی بینکاری کے تشییب و قرضہ دیکھتے رہے۔ بعد ازاں ان کے لیے حکومت پر پورے اعتماد اور یقین کے ساتھ یہ بات زور دے رہے ہیں کہ اگر وہ اپنی سرکاری سرف مراہجہ اور اجرواتی کو بنیاد پر ان کی صحیح غرضات کے ساتھ کرتے رہیں، در ان باتوں کی پابندی کریں جن کی پابندی آج بھی غیر سودی بینکوں پر شریعہ لازم ہے، تب بھی اگر وہ وہ اسام کا اعلیٰ درجے کا مثالی نمونہ ہو پھر بھی دنیا بھر سے سرمایہ دارانہ ٹھکانہ کی وہ پیشتر غرضائیاں مست جائیں گی جنہوں نے آج چوری دنیا کو معاشی بحران کی لپیٹ میں لے ہوا ہے، اور انشاء اللہ ایک نیا نظام وجود میں آجائے گا جو شریعت کی برکتوں سے بڑی حد تک بالادہ ہوگا۔

## غیر سودی بینکاری اور غیر مسلم

غیر سودی بینکاری کے محترم مآلہدین نے اس بات پر بھی زور دیا ہے کہ یہ طرز بینکاری غیر مسلموں کو بہت پسند آیا ہے، اسی لئے وہ مغربی ملکوں میں بھی مقبول ہوا ہے۔ اگرچہ یہ کچھ عجیب طرز استدلال ہے کہ اگر کوئی حلال چیز غیر مسلموں میں مقبول ہو جائے تو اس کو حرام سمجھنا چاہئے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ مغرب میں تین مائیں کے حلقے ہیں۔ ایک ملحد وہ ہے جس نے غیر سودی بینکاری کو اس کے اختیار کیا کہ اس نے انہیں مسلمانوں کے ساتھ معاملات کر کے اپنی تجارت بڑھانے کی غرض سے تھی، کیونکہ مسلمانوں میں بغضِ تعالیٰ یہ روایتیں روز بروز بڑھ رہی ہیں کہ وہ سودی انھم سے نہایت حاصل کریں، میں نے یہ مشہور مغربی بینک کے ذمہ دار سے پوچھا کہ آپ کو اسلامی

بینکاری کے لئے کوئی پونٹ یا ادارہ قائم کرنے کا خیال کیوں آیا؟ اس نے جواب دیا کہ ہمارے مسلمان گاہک ہم سے کہتے ہیں کہ ہم سود پر کام نہیں کریں گے، اس لئے ہمیں غیر سودی بینکاری چاہئے۔ ہم اپنے گاہکوں کی ضرورت کی تکمیل کے لئے ایسا کرنا چاہتے ہیں۔

دوسرا طبقہ وہ ہے جو علمی طور پر غیر سودی بینکاری کا مفاد کرنے کے بعد اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ اس نظام میں وہ خرابیاں نہیں ہیں جو سودی نظام میں پائی جاتی ہیں۔ اور موجودہ معاشی بحران کے بعد ایسے لوگوں میں اضافہ محسوس ہوتا ہے۔

تیسرا طبقہ وہ ہے جو غیر سودی بینکاری کا جانی دشمن بنا ہوا ہے، اور اسے یہ خطرہ ہے کہ اگر یہ نظام کامیاب ہو گیا تو ہمارے سارے کئے دھرت پر پانی پھر جائے گا۔ یہ وہ طبقہ ہے جس کے ہاتھ میں پروپیگنڈے کی زبردست طاقت ہے، اور کچھ عرصے سے کوئی دن خالی جاتا ہوگا جس میں غیر سودی بینکاری کے خلاف کوئی نہ کوئی زہر آلود مضمون منظر عام پر نہ آ جاتا ہو۔ اور ان مضامین میں مجھے بطور خاص سب و شتم کا نشانہ بنایا گیا ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ پچھلے سال شرق اوسط اور ملائیشیا میں ایسے اربوں روپے کے حکومت (سرکاری سرٹیفکیٹ) جلدی ہو گئے تھے جنہیں میں شرعاً درست نہیں سمجھتا تھا۔ میں نے مجلس شرعی کے صدر کی حیثیت سے ان کے خلاف بیان دیا جسے شرق اوسط اور مغربی دنیا کے اخبارات نے شدت سرنیوں کے ساتھ شائع کیا، اور اس سے مالیاتی حلقوں میں ایک مل چل چکی تھی، پھر میں نے بحرین میں مجلس شرعی کا اجلاس بلا کر ان حکومت کے خلاف قرارداد منظور کرائی، اور اس کے لئے شرعی اصول متعین کئے جس کے نتیجے میں اس تیزی سے بڑھتی ہوئی مارکیٹ میں ٹھہراؤ پیدا ہو گیا۔ یہ صورت حال بطور خاص اس مغربی طبقے کو ناقابل برداشت حد تک ناگوار ہوئی کہ ایک پاکستانی مولوی کے کہنے پر دنیا بھر کے مالیاتی اداروں کا پیسہ جاس ہو گیا۔ چنانچہ اس واقعے کے حوالے سے بھی اس طبقے نے اپنی اپنی حکومتوں پر دباؤ ڈالا ہوا ہے کہ

غیر سودی یا اسلامی بینکاری کا نتیجہ یہ ہو رہا ہے کہ بازار پر وہ لوگ اثر انداز ہو رہے ہیں جو شریعت کے پابند ہیں، اور شریعت کی پابندی کا دوسرا نام چونکہ ان کے نزدیک وحشت گردی اور انتہا پسندی ہے، اس لئے وہ کھلم کھلا چیلنج رہے ہیں کہ اسلامی بینکاروں کو یہ ان دینے سے سارا مالیاتی نظام وحشت گردوں کے ہاتھوں میں چلا جائے گا۔ دیکھیں میں میرے وہ مضامین سوز توڑ کر پیش کئے جا رہے ہیں جو میں نے جہاد کے موضوع پر لکھے ہیں۔

## آخری گزارش

آخر میں ایک برادرانہ گزارش پر اپنی بات ختم کرنا ہوں۔ جہاں تک مجھے ناچیز کا تعلق ہے، میں پہلے ہی کہہ چکا ہوں کہ مجھ پر جو تعریضات فرمائی گئی ہیں، مجھے اُن کے بارے میں کچھ کہنا نہیں ہے۔ لیکن کتاب ”سراج اسلامی بینکاری“ میں اُن نوجوان علماء کو خاص طور پر تنبیہ اور طعن و تشنیع کا نشانہ بنایا گیا ہے جو غیر سودی بینکوں کو شرعی مشورے دیتے ہیں، ان میں سے اکثر وہ ہیں جو بنیادی طور پر درس و تدریس اور فتویٰ کی خدمت سے وابستہ ہیں، اُن کے بارے میں ہمیں بالکل صراحت سے، اور کہیں قریب بہ صراحت اشاروں میں یہ الزام عائد کیا گیا ہے کہ وہ صرف مالی مفادات کی خاطر ضمیر فروشی کر رہے ہیں۔ میری درمندانہ گزارش یہ ہے کہ یہ آپ ہی کے بھائی بند ہیں، آپ ان کے مسلک سے تعلق رکھتے ہیں، آپ ہی کے مدرسوں میں مصروف خدمت ہیں، آپ کو ان سے اختلاف کا پورا حق ہے، لیکن اس قسم کے الزامات لگانا کیا نیوٹن پر حملہ نہیں ہے؟ اور یہ حملہ کر کے آپ کس کے ہاتھ میں ہتھیار دے رہے ہیں؟ جبکہ ان میں وہ لوگ بھی ہیں جن کے بارے میں یقین ہے کہ شرعی احکام کی عظمت کے آگے وہ بڑی سے بڑی دولت کو ٹھوکر مارتے گئے۔ ایسے لوگوں کا آپ سے نہیں، بلکہ ”نوجوان نیکو“ بہ سزا فرماتے ہیں؟ کیا یہ ”تنبہز بالانقلاب“

نہیں ہے؟ ان میں سے ایک صاحب نے اپنی اپنی افواجی کا مقدمہ غرض کے موضوع پر نکھایا، آپ فرماتے ہیں کہ:

”جہاں تک غرض کا تعلق ہے، اُس اس کی صحیح تعلیقی تشریح ہو جائے تو یہ اسلامی بینکاری کی صحت کے لئے راہِ عضالی (لائسنس) بنیادی ہے۔ اسی خطرے کے پیش نظر کوئی بینکار ڈاکٹر صاحب اس موضوع پر آتشِ شائستگی فرما چکے ہیں... الخ“ (ص ۱۷)

اس ٹیکھی عبارت آرائی پر آپ کو اپنے ہم خیالوں سے تعریف و ستائش تو شاید ہوگی، لیکن اس عبارت کے کلمہ شیدہ جسے پر اُتر یہ سوال ہو گیا کہ: ”هللا شفقت قلبہ؟“ تو اس کا جواب ابھی سے سوچ لینا چاہئے۔ کیا ”طُغُوْا بِالْمُؤْمِنِيْنَ خِيْرًا“ اور ”يَمَّا تَبُهَّاءُ الْقُرَيْنِ اٰمَنُوا الْجَنِّيْبُوا كَثِيْرًا مِّنَ الظَّنِّ“ اور ”لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسٰى اَنْ يَّكُوْنُوْا خِيْرًا مِنْهُمْ“ اور ”لَا يَجْرِمُكُمْ فِتْنَانِ قَوْمٍ عَلٰى اَلَا تَعْدِلُوْا“ جیسی نصوص کا بحث و مباحثہ اور مضمون نگاری میں نیال رکھنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے؟ وہ حدیث ہم سب کو یاد رکھنی چاہئے جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد حضرت سعید بن زید رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ:

اِنَّ مِنْ اَرْبِي الْمَرْبَا الْمَاسْطَلَاةُ فِى عِرْضِ الْمُسْلِمِ بِغَيْرِ حَقِّ

(ابوداؤد، کتاب الادب، حدیث ۴۸۷۶)

”سب سے بڑا سود یہ بھی ہے کہ کوئی کسی مسلمان کی ہیرہ پر باحق دست درازئی کرے۔“

امید ہے کہ ان گزشتہ اشارات پر تنہائی میں غور ضرور فرمائیں گے۔ اللہ تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے ہم سب کو حق کی ہدایت فرمائیں، اور حق بات، حق نیت سے، حق طریقہ سے کہنے اور اُس پر اپنی رضا کے مطابق عمل سے اس سونے کی توفیق مرحمت فرمائیں۔ آمین ثم آمین۔

# اشاریہ

مرتبہ  
مولانا شاہ کر جٹھو را

الأعلام

ابن عبد البر (رحمة الله عليه): ۹۳-

ابن عساکر (رحمة الله عليه): ۱۶۳-

ابن قدامة المقدسی (رحمة الله عليه): ۸۳،

۱۰۰، ۱۰۱، ۲۹۰، ۳۱۲، ۳۱۳-

ابن کمال (رحمة الله عليه): ۳۶۰-

ابن نجیم (رحمة الله عليه): ۳۳۵-

ابن وهبان (رحمة الله عليه): ۱۲۸، ۱۲۶-

ابن وهب (رحمة الله عليه): ۱۵۹، ۱۶۲-

محمد رسول الله ﷺ: ۷، ۲۱، ۲۲، ۳۵، ۷۰-

۹۵، ۱۳۷، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۷، ۱۵۸، ۱۶۲،

۱۶۳، ۱۶۶، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۶، ۱۸۱، ۱۹۰-

۱۹۳، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۶۲، ۲۷۰، ۲۹۱-

۳۲۱، ۳۱۹-

آلوسی، علامه (رحمة الله عليه): ۱۶۳، ۱۶۵-

ابن ابی شیبہ (رحمة الله عليه): ۸۱، ۸۳، ۳۱۰-

ابن الشاذلی (رحمة الله تعالى): ۱۳۹-

ابن القاسم (رحمة الله عليه): ۲۹۳-

ابن القیم (رحمة الله تعالى): ۱۷۳-

ابن المنذر (رحمة الله عليه): ۱۶۵-

ابن البریم (رحمة الله عليه): ۲۴۳، ۱۸۶، ۱۸۷-

۲۸۵-

ابن امیر الحاج (رحمة الله عليه): ۲۸۵-

ابن أنس لیثی (رحمة الله عليه): ۲۸۷-

ابن تیمیة (رحمة الله عليه): ۲۶۵، ۱۶۶-

ابن حزم (رحمة الله عليه): ۳۰۹-

ابن رشد مالکی (رحمة الله عليه): ۳۱۵-

ابن سید (رحمة الله عليه): ۳۱۱-

ابو امامة بن سئل بن حنیف رضی الله تعالی عنہ: ۱۲۳-

ابو الحسن المقدسی (رحمة الله عليه): ۳۳۵-

ابو الحسن ماتریزی (رحمة الله عليه): ۲۳۳-

ابو الحسین (رحمة الله عليه): ۳۰۹، ۱۱۵، ۱۱۸-

ابو السعید (رحمة الله عليه): ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۸-

۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۸۷، ۱۸۸-

ابو الیثاق (رحمة الله عليه): ۲۶۱، ۲۶۲-

ابو یکر ابن العربی (رحمة الله عليه): ۱۳۹-

ابو یکر بن صمصم (الرازی) (رحمة الله عليه):

۱۳۰، ۱۶۲، ۱۷۰، ۲۹۳-

ابو یکر فضاہ (رحمة الله عليه): ۱۶۶-

ابو یوسف (رحمة الله عليه): ۱۶۵، ۳۱۳، ۳۱۴-

ابو یونس (رحمة الله عليه): ۴۰، ۴-

ابو جعفر (رحمة الله عليه): ۳۰۹-





جابر بن زید رضی اللہ تعالیٰ عنہ: ۱۰۳۱۔

دہلی، صاحب (رحمۃ اللہ علیہ): ۱۲۶، ۱۲۷۔

حاکمی، صاحب (رحمۃ اللہ علیہ): ۱۰۳، ۱۰۴۔

۲۵۰، ۲۵۱۔

۱۸، ۱۲۰، ۱۲۱۔

دہلی، نام (رحمۃ اللہ تعالیٰ): ۱۲۳، ۱۲۴۔

حسن بصری (رحمۃ اللہ علیہ): ۱۳۹، ۱۴۰۔

زہری (رحمۃ اللہ علیہ): ۸۲، ۸۳، ۸۴۔

حسین، احمد بن، شیخ الاسلام، صاحب (رحمۃ اللہ علیہ): ۱۰۳، ۱۰۴۔

زید بن ابراہیم رضی اللہ تعالیٰ عنہ: ۱۸۱، ۱۸۲۔

عبد: ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵۔

زید بن اسلم (رحمۃ اللہ علیہ): ۸۸، ۸۹۔

عسکری، صاحب (رحمۃ اللہ علیہ): ۳۵، ۳۶۔

عسکری، علامہ (رحمۃ اللہ علیہ) (صاحب نسب): ۹۲۔

۱۲۹، ۱۳۰، ۲۲۳۔

۹۲۔

عقاب، صاحب (رحمۃ اللہ علیہ): ۲۹۰، ۲۹۱۔

زہبی، علامہ (رحمۃ اللہ علیہ) (صاحب تہذیب): ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶۔

حفص بن غیاث (رحمۃ اللہ علیہ): ۸۔

الحاکمی، صاحب (رحمۃ اللہ علیہ): ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶۔

قاسم (رحمۃ اللہ علیہ): ۸۱، ۸۲۔

سید محمد، مولانا مفتی (رحمۃ اللہ علیہ): ۲۹۵، ۲۹۶۔

سید ابی سلیمان (رحمۃ اللہ علیہ): ۸۱، ۸۲۔

سید ابی، صاحب (رحمۃ اللہ علیہ): ۴۰، ۴۱، ۴۲۔

۳۰۹۔

۱۲۹، ۱۳۰، ۲۲۳، ۲۲۴۔

عبدی، صاحب (رحمۃ اللہ علیہ): ۱۵۳، ۱۵۴۔

سید احمد، مفتی، مفتی (رحمۃ اللہ علیہ): ۱۵۳، ۱۵۴۔

۲۸۵۔

۱۵۲۔

حمید اللہ، صاحب (رحمۃ اللہ علیہ): ۲۹۰۔

سید ابی، صاحب (رحمۃ اللہ علیہ): ۱۳۹۔

حمید اللہ، صاحب (رحمۃ اللہ علیہ): ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵۔

سید ابی، صاحب (رحمۃ اللہ علیہ): ۸۳، ۸۴۔

۱۰، ۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳۔

سید ابی، صاحب (رحمۃ اللہ علیہ): ۹۲۔

زید بن ولید، مفتی (رحمۃ اللہ علیہ): ۲۹۰۔

سید ابی، صاحب (رحمۃ اللہ علیہ): ۲۹۰۔

رحیم اللہ، صاحب (رحمۃ اللہ علیہ): ۲۹۸۔

سید ابی، صاحب (رحمۃ اللہ علیہ): ۸۲۔

رحیم اللہ، صاحب (رحمۃ اللہ علیہ): ۲۹۸۔

۲۹۸، ۲۹۹۔

۱۰، ۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷۔

سید ابی، صاحب (رحمۃ اللہ علیہ): ۲۹۸۔

[illegible]

بھیرمی، حافظہ الائن ہیرر (زائے ۱۹۳۰ء)۔

$\text{Pr}(\theta \in \Theta_0 | Y) = 1 - \alpha$

۱۹۳۶: ۱۰۰ = ۱۰۰٪

— + + + —

جانانہ کی کڑا نہیں، مرنے کی موتی (نور احمد)

٢٤٩٠٢٠١٠ (٢٠١٠ - ٢٠١١)

www.m3d.nl

عظم الله شأنه. (عالم) (رحمه الله تعالى): ١٠٠

سید علی، روم (ترجمہ: غفر) ۱۳۳۰ھ

— *W. J. G. & J. G. J.*

شاید، امام (رحمه الله علیه)، ۸۴: ۱۹۱.

عاشور، یعنی الله تعالی همسر (۱۳۴) - ۱۳۵ -

تاریخ: ۱۵/۱۲/۱۳۹۵

114

$$-2\lambda_1 \lambda_2 (1 - \lambda_1 - \lambda_2) \geq 0 \quad \Leftrightarrow \quad \lambda_1 \lambda_2 \geq 0 \quad \Leftrightarrow \quad \lambda_1, \lambda_2 \geq 0 \quad \vee \quad \lambda_1, \lambda_2 \leq 0$$

مجموعه سوال ( ۱۰۰ - ۱۲۰ ) : ۲۱۰۰

٢٩٠، ١٣٠ هـ. ع. محمد بن يحيى بن محمد بن أبي بكر (توفي ١٣٠ هـ. ع.)

تجدید نقشه های شهری و الیاتی (۱۳۷۲) به

شاکر، یحییٰ میرزا، جامعہ (رحمۃ اللہ علیہ) : (۱۹۸۶ء) ۵۷، ۵۸

52457 MIC-

[illegible]

۱. پیدائش: ۱۹۱۲ء، لاہور، پاکستان (ابتداءً لاہور کے رہنے والے تھے)۔

1972, 1973, 1974, 1975, 1976, 1977, 1978, 1979, 1980, 1981, 1982, 1983, 1984, 1985, 1986, 1987, 1988, 1989, 1990, 1991, 1992, 1993, 1994, 1995, 1996, 1997, 1998, 1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021, 2022, 2023, 2024, 2025, 2026, 2027, 2028, 2029, 2030, 2031, 2032, 2033, 2034, 2035, 2036, 2037, 2038, 2039, 2040, 2041, 2042, 2043, 2044, 2045, 2046, 2047, 2048, 2049, 2050, 2051, 2052, 2053, 2054, 2055, 2056, 2057, 2058, 2059, 2060, 2061, 2062, 2063, 2064, 2065, 2066, 2067, 2068, 2069, 2070, 2071, 2072, 2073, 2074, 2075, 2076, 2077, 2078, 2079, 2080, 2081, 2082, 2083, 2084, 2085, 2086, 2087, 2088, 2089, 2090, 2091, 2092, 2093, 2094, 2095, 2096, 2097, 2098, 2099, 2100, 2101, 2102, 2103, 2104, 2105, 2106, 2107, 2108, 2109, 2110, 2111, 2112, 2113, 2114, 2115, 2116, 2117, 2118, 2119, 2120, 2121, 2122, 2123, 2124, 2125, 2126, 2127, 2128, 2129, 2130, 2131, 2132, 2133, 2134, 2135, 2136, 2137, 2138, 2139, 2140, 2141, 2142, 2143, 2144, 2145, 2146, 2147, 2148, 2149, 2150, 2151, 2152, 2153, 2154, 2155, 2156, 2157, 2158, 2159, 2160, 2161, 2162, 2163, 2164, 2165, 2166, 2167, 2168, 2169, 2170, 2171, 2172, 2173, 2174, 2175, 2176, 2177, 2178, 2179, 2180, 2181, 2182, 2183, 2184, 2185, 2186, 2187, 2188, 2189, 2190, 2191, 2192, 2193, 2194, 2195, 2196, 2197, 2198, 2199, 2200, 2201, 2202, 2203, 2204, 2205, 2206, 2207, 2208, 2209, 2210, 2211, 2212, 2213, 2214, 2215, 2216, 2217, 2218, 2219, 2220, 2221, 2222, 2223, 2224, 2225, 2226, 2227, 2228, 2229, 2230, 2231, 2232, 2233, 2234, 2235, 2236, 2237, 2238, 2239, 2240, 2241, 2242, 2243, 2244, 2245, 2246, 2247, 2248, 2249, 2250, 2251, 2252, 2253, 2254, 2255, 2256, 2257, 2258, 2259, 2260, 2261, 2262, 2263, 2264, 2265, 2266, 2267, 2268, 2269, 2270, 2271, 2272, 2273, 2274, 2275, 2276, 2277, 2278, 2279, 2280, 2281, 2282, 2283, 2284, 2285, 2286, 2287, 2288, 2289, 2290, 2291, 2292, 2293, 2294, 2295, 2296, 2297, 2298, 2299, 2300, 2301, 2302, 2303, 2304, 2305, 2306, 2307, 2308, 2309, 2310, 2311, 2312, 2313, 2314, 2315, 2316, 2317, 2318, 2319, 2320, 2321, 2322, 2323, 2324, 2325, 2326, 2327, 2328, 2329, 2330, 2331, 2332, 2333, 2334, 2335, 2336, 2337, 2338, 2339, 2340, 2341, 2342, 2343, 2344, 2345, 2346, 2347, 2348, 2349, 2350, 2351, 2352, 2353, 2354, 2355, 2356, 2357, 2358, 2359, 2360, 2361, 2362, 2363, 2364, 2365, 2366, 2367, 2368, 2369, 2370, 2371, 2372, 2373, 2374, 2375, 2376, 2377, 2378, 2379, 2380, 2381, 2382, 2383, 2384, 2385, 2386, 2387, 2388, 2389, 2390, 2391, 2392, 2393, 2394, 2395, 2396, 2397, 2398, 2399, 2400, 2401, 2402, 2403, 2404, 2405, 2406, 2407, 2408, 2409, 2410, 2411, 2412, 2413, 2414, 2415, 2416, 2417, 2418, 2419, 2420, 2421, 2422, 2423, 2424, 2425, 2426, 2427, 2428, 2429, 2430, 2431, 2432, 2433, 2434, 2435, 2436, 2437, 2438, 2439, 2440, 2441, 2442, 2443, 2444, 2445, 2446, 2447, 2448, 2449, 2450, 2451, 2452, 2453, 2454, 2455, 2456, 2457, 2458, 2459, 2460, 2461, 2462, 2463, 2464, 2465, 2466, 2467, 2468, 2469, 2470, 2471, 2472, 2473, 2474, 2475, 2476, 2477, 2478, 2479, 2480, 2481, 2482, 2483, 2484, 2485, 2486, 2487, 2488, 2489, 2490, 2491, 2492, 2493, 2494, 2495, 2496, 2497, 2498, 2499, 2500, 2501, 2502, 2503, 2504, 2505, 2506, 2507, 2508, 2509, 2510, 2511, 2512, 2513, 2514, 2515, 2516, 2517, 2518, 2519, 2520, 2521, 2522, 2523, 2524, 2525, 2526, 2527, 2528, 2529, 2530, 2531, 2532, 2533, 2534, 2535, 2536, 2537, 2538, 2539, 2540, 2541, 2542, 2543, 2544, 2545, 2546, 2547, 2548, 2549, 2550, 2551, 2552, 2553, 2554, 2555, 2556, 2557, 2558, 2559, 2560, 2561, 2562, 2563, 2564, 2565, 2566, 2567, 2568, 2569, 2570, 2571, 2572, 2573, 2574, 2575, 2576, 2577, 2578, 2579, 2580, 2581, 2582, 2583, 2584, 2585, 2586, 2587, 2588, 2589, 2590, 2591, 2592, 2593, 2594, 2595, 2596, 2597, 2598, 2599, 2600, 2601, 2602, 2603, 2604, 2605, 2606, 2607, 2608, 2609, 2610, 2611, 2612, 2613, 2614, 2615, 2616, 2617, 2618, 2619, 2620, 2621, 2622, 2623, 2624, 2625, 2626, 2627, 2628, 2629, 2630, 2631, 2632, 2633, 2634, 2635, 2636, 2637, 2638, 2639, 2640, 2641, 2642, 2643, 2644, 2645, 2646, 2647, 2648, 2649, 2650, 2651, 2652, 2653, 26

1 + 4

1.  $\mathcal{A} \subseteq \mathcal{B}$ ,  $\mathcal{B} \subseteq \mathcal{C}$ ,  $\mathcal{C} \subseteq \mathcal{A}$

محمد بن أبي الحسن بن أبي حمزة

714-715

$$T[\mathbf{u}, \mathbf{v}] = \mathbf{u} + \mathbf{v}$$

٢٥١٦ (١٤٣٨) هـ / ١٣٩٦ (١٤٣٨) هـ

شماره ۱۳۱ (۱۳۱۳)

شماره ۱۹، ۲۲، ۲۵ (۱۳۸۵)

[illegible]
$$-1^{\alpha} \Delta(\alpha, \beta) = \frac{1}{2} \frac{d}{d\alpha} \Delta(\alpha, \beta)$$

طهران: انتشارات سروش (دفتر چاپ و نشر)، ۱۳۸۲، ص ۲۲۲.

مفتی محمد رفیع الرحمن صاحب مدظلہ العالی

$$- \frac{1}{2} \frac{d}{dt} \int_{\mathbb{R}^n} |u|^2 dx + \frac{1}{2} \int_{\mathbb{R}^n} |u|^2 dx = 0$$

صديق احمد بالعمدة، مؤيد، كماركي (الرجل العبد) - جندانه بين ممرات فضل الله كمر لا ٢٠٠٠ ٢٠٠٠ ٢٠٠٠

[illegible]

خوش (اوقاتِ صبح): ۶۲.۶ -

— F F F —

میدان زمین (در حال حاضر): ۱۰۰۰

<sup>۱۸</sup> مکی، عباسی ترجمہ انتہا - ص ۹، ۱۰۔ ۱۶۴۔

— ۱۴۴ —

تغزول (تغزول) = 150 - 100 = 50

عبد شکیر رحمانی، مولانا خلیل الرحمن (اردو سہ ماہی)

تصحیح مرآت، مولانا (شیراز) : ۱۳۰۴ھ

543,416

— 23 —

میراثہ میں سے ہر ایک کے لئے (پرتگال) : ۱۵، ۲۰

١٩٥٥: (١٩٥٥: ١٩٥٥)

مذاہد، محرم، شہر، مشرق، (مذہب) - ۲۰۰

— 14 —

عبدالله بن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)

المجلس الأعلى للدراسات الإسلامية - القاهرة

<sup>+</sup>بہدال واحد، شش (عظمی) : ۹ ، + ۲۷۹ .

—142—

1001.000.000.000.000.000

$$d^2 = q, d^3 = 0, d^4 = 2\left(\frac{1}{2}d_1 + d_2\right) \otimes d^2$$

— ۱۳۹ —

71-

فَعَسَى أَن تَكُونُوا فِي أَعْيُنِنَا ذُرِّيَّتًا

تھرانہ تہ لونی پیر: ۵۰ سر

مؤلف: اختر: ۲۲۰

٤- مانی، طاهره (زبان نطفه محرم): ۱۳۹۰، ۳۲۵.

$$- \nabla \cdot (\nabla u - \nabla \phi) = \nabla \cdot \mathbf{f}$$

— 175 —

غنی (رشد) اللہ علیہ وسلم (وہم اللہ باریک) : ۳۰۹

کتاب: *الغیر* (میں نے اللہ سے)

11. 7. 6

- 2

[illegible]
$$-1 + \frac{2}{3}(\frac{1}{2} - \frac{1}{2}) = -1 + \frac{2}{3} \cdot \frac{1}{2} = -1 + \frac{1}{3} = -\frac{2}{3}$$

\*\*\*

$$-A_F(A) \left( \frac{d}{dt} \log \rho(t) \right) =$$

عمر بن عبد المنذر: (رحمہ اللہ) ۱: ۱۳۹۔

تلف: ۱۰۰۰ (جمعہ ۱۰۰۰)

توبیہ اللہ فی ظہریہ صلی اللہ علیہ وسلم

$\angle A \cong \angle D$ ,  $\angle B \cong \angle E$ ,  $\angle C \cong \angle F$

میوه‌های، قوچس (برجسته‌های) ۳۰۰۰

— ۲۲۲ —

$$- \frac{1}{2} \frac{d^2}{dt^2} \left( \frac{1}{\rho} \right) \frac{d}{dt} \left( \frac{1}{\rho} \right) \frac{d}{dt} \left( \frac{1}{\rho} \right)$$
$$197: \left( \frac{1}{2} \pi, 2\pi \right) \rightarrow \mathbb{R}^2$$
$$= \sqrt{2} \cdot \Delta \cdot (1 - \cos \alpha + \sin^2 \alpha) \cdot \frac{1}{2} \cdot \frac{1}{\sin \alpha} \cdot \frac{1}{\cos \alpha} \cdot \frac{1}{\sin \alpha}$$
[illegible]

محمد ابراہیم میرٹھی، مولانا (ترجمہ احمد علی): ۲۹۸۔

١٥٧، ١٥٨

(رحمة الله عليه) : ٩٣.

المؤلف: مؤلف (خطه العثماني) - ٢٩٥.٥

محمد عثمان مفتی، ناصر امارات شریف، پتہ: ۷۳-۳۔  
محمد علی جوہری: ۸۔

مکتبہ اہل بیت (ع) دہلی (دعوتِ نبویؐ)

محرم الحرام ۱۴۲۱ھ (۲۰۰۰ء)

محمد كمال الدين، مولانا (رحمۃ اللہ علیہ) : ۳۴۰۔

$$A_1 = 9, A_2 = 1, A_3 = 44, A_4 = 97, A_5 = 94, A_6 = 1, A_7 = 1, A_8 = 1$$

محمد و جبر عاصم، مولا: با حقیقی (از مرتبه اندر)؛

• 69,127 ÷ 122,129, 179,149, 50

$$A^{\mu} \otimes A^{\nu} = A^{\mu} \otimes 1 + A^{\nu} \otimes 1, \quad A^{\mu} \otimes A^{\nu} = A^{\mu} \otimes A^{\nu} + A^{\nu} \otimes A^{\mu}.$$

\_r42.4

۲۳۔ محمد نجفی، احوال (مکتبہ المدینہ، طبع ۱۳۹۲ھ)۔

شجر برکت سواری، نظام (رقعت الہامیہ): ۷۷،

$$u^* = \frac{1}{2} \left( \frac{1}{2} + \frac{1}{2} \right) = \frac{1}{2}$$

$\vdash \exists x(A(x) \rightarrow B(x)) \rightarrow (\forall x A(x) \rightarrow \exists x B(x))$

[illegible]

— 21 —

577,796,792

محمد حسین نجفی، رهبر امام زمانه (عج)

منصور، خفقی (رشتہ بندی علیہ): ۲۹۲۔

محمد رفیع عثمانی، سوانح: منقول (۱۱ ص ۱۷۲ تا ۱۷۳)

محمود الحسن بن محمد (ز. ۱۰۰۰ - ۱۰۳۰ - ۱۰۴۰ - ۱۰۵۰ - ۱۰۶۰ - ۱۰۷۰ - ۱۰۸۰ - ۱۰۹۰ - ۱۱۰۰ - ۱۱۱۰ - ۱۱۲۰ - ۱۱۳۰ - ۱۱۴۰ - ۱۱۵۰ - ۱۱۶۰ - ۱۱۷۰ - ۱۱۸۰ - ۱۱۹۰ - ۱۲۰۰ - ۱۲۱۰ - ۱۲۲۰ - ۱۲۳۰ - ۱۲۴۰ - ۱۲۵۰ - ۱۲۶۰ - ۱۲۷۰ - ۱۲۸۰ - ۱۲۹۰ - ۱۳۰۰ - ۱۳۱۰ - ۱۳۲۰ - ۱۳۳۰ - ۱۳۴۰ - ۱۳۵۰ - ۱۳۶۰ - ۱۳۷۰ - ۱۳۸۰ - ۱۳۹۰ - ۱۴۰۰ - ۱۴۱۰ - ۱۴۲۰ - ۱۴۳۰ - ۱۴۴۰ - ۱۴۵۰ - ۱۴۶۰ - ۱۴۷۰ - ۱۴۸۰ - ۱۴۹۰ - ۱۵۰۰ - ۱۵۱۰ - ۱۵۲۰ - ۱۵۳۰ - ۱۵۴۰ - ۱۵۵۰ - ۱۵۶۰ - ۱۵۷۰ - ۱۵۸۰ - ۱۵۹۰ - ۱۶۰۰ - ۱۶۱۰ - ۱۶۲۰ - ۱۶۳۰ - ۱۶۴۰ - ۱۶۵۰ - ۱۶۶۰ - ۱۶۷۰ - ۱۶۸۰ - ۱۶۹۰ - ۱۷۰۰ - ۱۷۱۰ - ۱۷۲۰ - ۱۷۳۰ - ۱۷۴۰ - ۱۷۵۰ - ۱۷۶۰ - ۱۷۷۰ - ۱۷۸۰ - ۱۷۹۰ - ۱۸۰۰ - ۱۸۱۰ - ۱۸۲۰ - ۱۸۳۰ - ۱۸۴۰ - ۱۸۵۰ - ۱۸۶۰ - ۱۸۷۰ - ۱۸۸۰ - ۱۸۹۰ - ۱۹۰۰ - ۱۹۱۰ - ۱۹۲۰ - ۱۹۳۰ - ۱۹۴۰ - ۱۹۵۰ - ۱۹۶۰ - ۱۹۷۰ - ۱۹۸۰ - ۱۹۹۰ - ۲۰۰۰ - ۲۰۱۰ - ۲۰۲۰ - ۲۰۳۰ - ۲۰۴۰ - ۲۰۵۰ - ۲۰۶۰ - ۲۰۷۰ - ۲۰۸۰ - ۲۰۹۰ - ۲۱۰۰ - ۲۱۱۰ - ۲۱۲۰ - ۲۱۳۰ - ۲۱۴۰ - ۲۱۵۰ - ۲۱۶۰ - ۲۱۷۰ - ۲۱۸۰ - ۲۱۹۰ - ۲۲۰۰ - ۲۲۱۰ - ۲۲۲۰ - ۲۲۳۰ - ۲۲۴۰ - ۲۲۵۰ - ۲۲۶۰ - ۲۲۷۰ - ۲۲۸۰ - ۲۲۹۰ - ۲۳۰۰ - ۲۳۱۰ - ۲۳۲۰ - ۲۳۳۰ - ۲۳۴۰ - ۲۳۵۰ - ۲۳۶۰ - ۲۳۷۰ - ۲۳۸۰ - ۲۳۹۰ - ۲۴۰۰ - ۲۴۱۰ - ۲۴۲۰ - ۲۴۳۰ - ۲۴۴۰ - ۲۴۵۰ - ۲۴۶۰ - ۲۴۷۰ - ۲۴۸۰ - ۲۴۹۰ - ۲۵۰۰ - ۲۵۱۰ - ۲۵۲۰ - ۲۵۳۰ - ۲۵۴۰ - ۲۵۵۰ - ۲۵۶۰ - ۲۵۷۰ - ۲۵۸۰ - ۲۵۹۰ - ۲۶۰۰ - ۲۶۱۰ - ۲۶۲۰ - ۲۶۳۰ - ۲۶۴۰ - ۲۶۵۰ - ۲۶۶۰ - ۲۶۷۰ - ۲۶۸۰ - ۲۶۹۰ - ۲۷۰۰ - ۲۷۱۰ - ۲۷۲۰ - ۲۷۳۰ - ۲۷۴۰ - ۲۷۵۰ - ۲۷۶۰ - ۲۷۷۰ - ۲۷۸۰ - ۲۷۹۰ - ۲۸۰۰ - ۲۸۱۰ - ۲۸۲۰ - ۲۸۳۰ - ۲۸۴۰ - ۲۸۵۰ - ۲۸۶۰ - ۲۸۷۰ - ۲۸۸۰ - ۲۸۹۰ - ۲۹۰۰ - ۲۹۱۰ - ۲۹۲۰ - ۲۹۳۰ - ۲۹۴۰ - ۲۹۵۰ - ۲۹۶۰ - ۲۹۷۰ - ۲۹۸۰ - ۲۹۹۰ - ۳۰۰۰ - ۳۰۱۰ - ۳۰۲۰ - ۳۰۳۰ - ۳۰۴۰ - ۳۰۵۰ - ۳۰۶۰ - ۳۰۷۰ - ۳۰۸۰ - ۳۰۹۰ - ۳۱۰۰ - ۳۱۱۰ - ۳۱۲۰ - ۳۱۳۰ - ۳۱۴۰ - ۳۱۵۰ - ۳۱۶۰ - ۳۱۷۰ - ۳۱۸۰ - ۳۱۹۰ - ۳۲۰۰ - ۳۲۱۰ - ۳۲۲۰ - ۳۲۳۰ - ۳۲۴۰ - ۳۲۵۰ - ۳۲۶۰ - ۳۲۷۰ - ۳۲۸۰ - ۳۲۹۰ - ۳۳۰۰ - ۳۳۱۰ - ۳۳۲۰ - ۳۳۳۰ - ۳۳۴۰ - ۳۳۵۰ - ۳۳۶۰ - ۳۳۷۰ - ۳۳۸۰ - ۳۳۹۰ - ۳۴۰۰ - ۳۴۱۰ - ۳۴۲۰ - ۳۴۳۰ - ۳۴۴۰ - ۳۴۵۰ - ۳۴۶۰ - ۳۴۷۰ - ۳۴۸۰ - ۳۴۹۰ - ۳۵۰۰ - ۳۵۱۰ - ۳۵۲۰ - ۳۵۳۰ - ۳۵۴۰ - ۳۵۵۰ - ۳۵۶۰ - ۳۵۷۰ - ۳۵۸۰ - ۳۵۹۰ - ۳۶۰۰ - ۳۶۱۰ - ۳۶۲۰ - ۳۶۳۰ - ۳۶۴۰ - ۳۶۵۰ - ۳۶۶۰ - ۳۶۷۰ - ۳۶۸۰ - ۳۶۹۰ - ۳۷۰۰ - ۳۷۱۰ - ۳۷۲۰ - ۳۷۳۰ - ۳۷۴۰ - ۳۷۵۰ - ۳۷۶۰ - ۳۷۷۰ - ۳۷۸۰ - ۳۷۹۰ - ۳۸۰۰ - ۳۸۱۰ - ۳۸۲۰ - ۳۸۳۰ - ۳۸۴۰ - ۳۸۵۰ - ۳۸۶۰ - ۳۸۷۰ - ۳۸۸۰ - ۳۸۹۰ - ۳۹۰۰ - ۳۹۱۰ - ۳۹۲۰ - ۳۹۳۰ - ۳۹۴۰ - ۳۹۵۰ - ۳۹۶۰ - ۳۹۷۰ - ۳۹۸۰ - ۳۹۹۰ - ۴۰۰۰ - ۴۰۱۰ - ۴۰۲۰ - ۴۰۳۰ - ۴۰۴۰ - ۴۰۵۰ - ۴۰۶۰ - ۴۰۷۰ - ۴۰۸۰ - ۴۰۹۰ - ۴۱۰۰ - ۴۱۱۰ - ۴۱۲۰ - ۴۱۳۰ - ۴۱۴۰ - ۴۱۵۰ - ۴۱۶۰ - ۴۱۷۰ - ۴۱۸۰ - ۴۱۹۰ - ۴۲۰۰ - ۴۲۱۰ - ۴۲۲۰ - ۴۲۳۰ - ۴۲۴۰ - ۴۲۵۰ - ۴۲۶۰ - ۴۲۷۰ - ۴۲۸۰ - ۴۲۹۰ - ۴۳۰۰ - ۴۳۱۰ - ۴۳۲۰ - ۴۳۳۰ - ۴۳۴۰ - ۴۳۵۰ - ۴۳۶۰ - ۴۳۷۰ - ۴۳۸۰ - ۴۳۹۰ - ۴۴۰۰ - ۴۴۱۰ - ۴۴۲۰ - ۴۴۳۰ - ۴۴۴۰ - ۴۴۵۰ - ۴۴۶۰ - ۴۴۷۰ - ۴۴۸۰ - ۴۴۹۰ - ۴۵۰۰ - ۴۵۱۰ - ۴۵۲۰ - ۴۵۳۰ - ۴۵۴۰ - ۴۵۵۰ - ۴۵۶۰ - ۴۵۷۰ - ۴۵۸۰ - ۴۵۹۰ - ۴۶۰۰ - ۴۶۱۰ - ۴۶۲۰ - ۴۶۳۰ - ۴۶۴۰ - ۴۶۵۰ - ۴۶۶۰ - ۴۶۷۰ - ۴۶۸۰ - ۴۶۹۰ - ۴۷۰۰ - ۴۷۱۰ - ۴۷۲۰ - ۴۷۳۰ - ۴۷۴۰ - ۴۷۵۰ - ۴۷۶۰ - ۴۷۷۰ - ۴۷۸۰ - ۴۷۹۰ - ۴۸۰۰ - ۴۸۱۰ - ۴۸۲۰ - ۴۸۳۰ - ۴۸۴۰ - ۴۸۵۰ - ۴۸۶۰ - ۴۸۷۰ - ۴۸۸۰ - ۴۸۹۰ - ۴۹۰۰ - ۴۹۱۰ - ۴۹۲۰ - ۴۹۳۰ - ۴۹۴۰ - ۴۹۵۰ - ۴۹۶۰ - ۴۹۷۰ - ۴۹۸۰ - ۴۹۹۰ - ۵۰۰۰ - ۵۰۱۰ - ۵۰۲۰ - ۵۰۳۰ - ۵۰۴۰ - ۵۰۵۰ - ۵۰۶۰ - ۵۰۷۰ - ۵۰۸۰ - ۵۰۹۰ - ۵۱

— F93, F94, F95, F96, F97

محمود الحسن مفتوح - مفتاح (رمزہ احمدیہ) کے لئے،

کھڑے ہو، مومنو! (ظہر کے بعد): ۵۰۔

$$-F_2^2, F_2^2, \dots, F_2^2 = A$$

گمراہی و گمراہی: بخشی: ۴۳۸-۴۳۹-۴۴۰

مصطفیٰ الزرقانی، شیخ (مرتبہ تعالیٰ): ص ۳۰۲۔

مفتی محمد رفیع، مولانا مفتی (قلمی سرور)، ص ۲۳۰

$$f^* \in \mathcal{A}^* \{ \frac{1}{\mu} \omega(\omega) \} / \mathcal{A}^*$$

1920, 1946, 1954, 1964, 1974, 1984, 1994

منہ رُئی، حافظہ (جمہ اندھیہ) : ۵:

— 44 —

$$x^{\alpha} \in (x^{\alpha})_{\beta} \quad \text{for } \beta \in \mathbb{N}^n$$

نقد و تحریف: (۱) (۲) (۳) (۴) (۵) (۶) (۷) (۸) (۹) (۱۰) (۱۱) (۱۲) (۱۳) (۱۴) (۱۵) (۱۶) (۱۷) (۱۸) (۱۹) (۲۰) (۲۱) (۲۲) (۲۳) (۲۴) (۲۵) (۲۶) (۲۷) (۲۸) (۲۹) (۳۰) (۳۱) (۳۲) (۳۳) (۳۴) (۳۵) (۳۶) (۳۷) (۳۸) (۳۹) (۴۰) (۴۱) (۴۲) (۴۳) (۴۴) (۴۵) (۴۶) (۴۷) (۴۸) (۴۹) (۵۰) (۵۱) (۵۲) (۵۳) (۵۴) (۵۵) (۵۶) (۵۷) (۵۸) (۵۹) (۶۰) (۶۱) (۶۲) (۶۳) (۶۴) (۶۵) (۶۶) (۶۷) (۶۸) (۶۹) (۷۰) (۷۱) (۷۲) (۷۳) (۷۴) (۷۵) (۷۶) (۷۷) (۷۸) (۷۹) (۸۰) (۸۱) (۸۲) (۸۳) (۸۴) (۸۵) (۸۶) (۸۷) (۸۸) (۸۹) (۹۰) (۹۱) (۹۲) (۹۳) (۹۴) (۹۵) (۹۶) (۹۷) (۹۸) (۹۹) (۱۰۰) (۱۰۱) (۱۰۲) (۱۰۳) (۱۰۴) (۱۰۵) (۱۰۶) (۱۰۷) (۱۰۸) (۱۰۹) (۱۱۰) (۱۱۱) (۱۱۲) (۱۱۳) (۱۱۴) (۱۱۵) (۱۱۶) (۱۱۷) (۱۱۸) (۱۱۹) (۱۲۰) (۱۲۱) (۱۲۲) (۱۲۳) (۱۲۴) (۱۲۵) (۱۲۶) (۱۲۷) (۱۲۸) (۱۲۹) (۱۳۰) (۱۳۱) (۱۳۲) (۱۳۳) (۱۳۴) (۱۳۵) (۱۳۶) (۱۳۷) (۱۳۸) (۱۳۹) (۱۴۰) (۱۴۱) (۱۴۲) (۱۴۳) (۱۴۴) (۱۴۵) (۱۴۶) (۱۴۷) (۱۴۸) (۱۴۹) (۱۵۰) (۱۵۱) (۱۵۲) (۱۵۳) (۱۵۴) (۱۵۵) (۱۵۶) (۱۵۷) (۱۵۸) (۱۵۹) (۱۶۰) (۱۶۱) (۱۶۲) (۱۶۳) (۱۶۴) (۱۶۵) (۱۶۶) (۱۶۷) (۱۶۸) (۱۶۹) (۱۷۰) (۱۷۱) (۱۷۲) (۱۷۳) (۱۷۴) (۱۷۵) (۱۷۶) (۱۷۷) (۱۷۸) (۱۷۹) (۱۸۰) (۱۸۱) (۱۸۲) (۱۸۳) (۱۸۴) (۱۸۵) (۱۸۶) (۱۸۷) (۱۸۸) (۱۸۹) (۱۹۰) (۱۹۱) (۱۹۲) (۱۹۳) (۱۹۴) (۱۹۵) (۱۹۶) (۱۹۷) (۱۹۸) (۱۹۹) (۲۰۰) (۲۰۱) (۲۰۲) (۲۰۳) (۲۰۴) (۲۰۵) (۲۰۶) (۲۰۷) (۲۰۸) (۲۰۹) (۲۱۰) (۲۱۱) (۲۱۲) (۲۱۳) (۲۱۴) (۲۱۵) (۲۱۶) (۲۱۷) (۲۱۸) (۲۱۹) (۲۲۰) (۲۲۱) (۲۲۲) (۲۲۳) (۲۲۴) (۲۲۵) (۲۲۶) (۲۲۷) (۲۲۸) (۲۲۹) (۲۳۰) (۲۳۱) (۲۳۲) (۲۳۳) (۲۳۴) (۲۳۵) (۲۳۶) (۲۳۷) (۲۳۸) (۲۳۹) (۲۴۰) (۲۴۱) (۲۴۲) (۲۴۳) (۲۴۴) (۲۴۵) (۲۴۶) (۲۴۷) (۲۴۸) (۲۴۹) (۲۵۰) (۲۵۱) (۲۵۲) (۲۵۳) (۲۵۴) (۲۵۵) (۲۵۶) (۲۵۷) (۲۵۸) (۲۵۹) (۲۶۰) (۲۶۱) (۲۶۲) (۲۶۳) (۲۶۴) (۲۶۵) (۲۶۶) (۲۶۷) (۲۶۸) (۲۶۹) (۲۷۰) (۲۷۱) (۲۷۲) (۲۷۳) (۲۷۴) (۲۷۵) (۲۷۶) (۲۷۷) (۲۷۸) (۲۷۹) (۲۸۰) (۲۸۱) (۲۸۲) (۲۸۳) (۲۸۴) (۲۸۵) (۲۸۶) (۲۸۷) (۲۸۸) (۲۸۹) (۲۹۰) (۲۹۱) (۲۹۲) (۲۹۳) (۲۹۴) (۲۹۵) (۲۹۶) (۲۹۷) (۲۹۸) (۲۹۹) (۳۰۰) (۳۰۱) (۳۰۲) (۳۰۳) (۳۰۴) (۳۰۵) (۳۰۶) (۳۰۷) (۳۰۸) (۳۰۹) (۳۱۰) (۳۱۱) (۳۱۲) (۳۱۳) (۳۱۴) (۳۱۵) (۳۱۶) (۳۱۷) (۳۱۸) (۳۱۹) (۳۲۰) (۳۲۱) (۳۲۲) (۳۲۳) (۳۲۴) (۳۲۵) (۳۲۶) (۳۲۷) (۳۲۸) (۳۲۹) (۳۳۰) (۳۳۱) (۳۳۲) (۳۳۳) (۳۳۴) (۳۳۵) (۳۳۶) (۳۳۷) (۳۳۸) (۳۳۹) (۳۴۰) (۳۴۱) (۳۴۲) (۳۴۳) (۳۴۴) (۳۴۵) (۳۴۶) (۳۴۷) (۳۴۸) (۳۴۹) (۳۵۰) (۳۵۱) (۳۵۲) (۳۵۳) (۳۵۴) (۳۵۵) (۳۵۶) (۳۵۷) (۳۵۸) (۳۵۹) (۳۶۰) (۳۶۱) (۳۶۲) (۳۶۳) (۳۶۴) (۳۶۵) (۳۶۶) (۳۶۷) (۳۶۸) (۳۶۹) (۳۷۰) (۳۷۱) (۳۷۲) (۳۷۳) (۳۷۴) (۳۷۵) (۳۷۶) (۳۷۷) (۳۷۸) (۳۷۹) (۳۸۰) (۳۸۱) (۳۸۲) (۳۸۳) (۳۸۴) (۳۸۵) (۳۸۶) (۳۸۷) (۳۸۸) (۳۸۹) (۳۹۰) (۳۹۱) (۳۹۲) (۳۹۳) (۳۹۴) (۳۹۵) (۳۹۶) (۳۹۷) (۳۹۸) (۳۹۹) (۴۰۰) (۴۰۱) (۴۰۲) (۴۰۳) (۴۰۴) (۴۰۵) (۴۰۶) (۴۰۷) (۴۰۸) (۴۰۹) (۴۱۰) (۴۱۱) (۴۱۲) (۴۱۳) (۴۱۴) (۴۱۵) (۴۱۶) (۴۱۷) (۴۱۸) (۴۱۹) (۴۲۰) (۴۲۱) (۴۲۲) (۴۲۳) (۴۲۴) (۴۲۵) (۴۲۶) (۴۲۷) (۴۲۸) (۴۲۹) (۴۳۰) (۴۳۱) (۴۳۲) (۴۳۳) (۴۳۴) (۴۳۵) (۴۳۶) (۴۳۷) (۴۳۸) (۴۳۹) (۴۴۰) (۴۴۱) (۴۴۲) (۴۴۳) (۴۴۴) (۴۴۵) (۴۴۶) (۴۴۷) (۴۴۸) (۴۴۹) (۴۵۰) (۴۵۱) (۴۵۲) (۴۵۳) (۴۵۴) (۴۵۵) (۴۵۶) (۴۵۷) (۴۵۸) (۴۵۹) (۴۶۰) (۴۶۱) (۴۶۲) (۴۶۳) (۴۶۴) (۴۶۵) (۴۶۶) (۴۶۷) (۴۶۸) (۴۶۹) (۴۷۰) (۴۷۱) (۴۷۲) (۴۷۳) (۴۷۴) (۴۷۵) (۴۷۶) (۴۷۷) (۴۷۸) (۴۷۹) (۴۸۰) (۴۸۱) (۴۸۲) (۴۸۳) (۴۸۴) (۴۸۵) (۴۸۶) (۴۸۷) (۴۸۸) (۴۸۹) (۴۹۰) (۴۹۱) (۴۹۲) (۴۹۳) (۴۹۴) (۴۹۵) (۴۹۶) (۴۹۷) (۴۹۸) (۴۹۹) (۵۰۰) (۵۰۱) (۵۰۲) (۵۰۳) (۵۰۴) (۵۰۵) (۵۰۶) (۵۰۷) (۵۰۸) (۵۰۹) (۵۱۰) (۵۱۱) (۵۱۲) (۵۱۳) (۵۱۴) (۵۱۵) (۵۱۶) (۵۱۷) (۵۱۸) (۵۱۹) (۵۲۰) (۵۲۱) (۵۲۲) (۵۲۳) (۵۲۴) (۵۲۵) (۵۲۶) (۵۲۷) (۵۲۸) (۵۲۹) (۵۳۰) (۵۳۱) (۵۳۲) (۵۳۳) (۵۳۴) (۵۳۵) (۵۳۶) (۵۳۷) (۵۳۸)

نہایت محنتی (رقیبہ احمد بیگم) : ۲۰۰۳ء

— 1977, 1978

[illegible]











نشانہ مارکیت: ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۶۱، ۳۶۲

انگریزی نسخہ: ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۶۱، ۳۶۲

انٹیک پیٹ: ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵

این آئی ٹی: ۳۵۵

۳۵۸، ۳۵۹

کرس: ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷

ایس ای انگریزی ٹیٹس: ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴

ایس ای ٹیٹس: ۳۵۶

۳۶۳، ۳۶۴

پیٹ لیٹل: ۳۵۹، ۳۶۴

شعبہ: ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۶۱

ٹیٹس: ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵

ٹیٹس: ۳۵۹، ۳۶۱، ۳۶۲

۳۶۱، ۳۶۲

شہر آئی ٹی کم: ۳۵۹

ٹیٹس: ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴

ایس ای: ۳۵۵، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴

ٹیٹس: ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴

ایس ای: ۳۵۵، ۳۶۱

ٹیٹس: ۳۵۵

۳۵۵، ۳۶۱، ۳۶۲

ٹیٹس: ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴

ایس ای: ۳۵۵، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴

ٹیٹس: ۳۵۵

۳۵۵، ۳۶۱

ٹیٹس: ۳۵۵

ایس ای: ۳۵۵، ۳۶۱

ٹیٹس: ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴

ایس ای: ۳۵۵، ۳۶۱، ۳۶۲

ٹیٹس: ۳۵۵، ۳۶۱، ۳۶۲

ایس ای: ۳۵۵، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴

ٹیٹس: ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴

ایس ای: ۳۵۵، ۳۶۱، ۳۶۲

ٹیٹس: ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۶۱

ایس ای: ۳۵۵، ۳۶۱

ٹیٹس: ۳۵۵، ۳۶۱

ایس ای: ۳۵۵، ۳۶۱

ٹیٹس: ۳۵۵، ۳۶۱

ایس ای: ۳۵۵، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴

ٹیٹس: ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴

ایس ای: ۳۵۵، ۳۶۱

ٹیٹس: ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴

ایس ای: ۳۵۵، ۳۶۱

ٹیٹس: ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴



- کتابخانه آذربایجان: ۳۳۸، ۳۳۷، ۳۳۶، ۳۳۵، ۳۳۴، ۳۳۳، ۳۳۲، ۳۳۱، ۳۳۰، ۳۲۹، ۳۲۸، ۳۲۷، ۳۲۶، ۳۲۵، ۳۲۴، ۳۲۳، ۳۲۲، ۳۲۱، ۳۲۰، ۳۱۹، ۳۱۸، ۳۱۷، ۳۱۶، ۳۱۵، ۳۱۴، ۳۱۳، ۳۱۲، ۳۱۱، ۳۱۰، ۳۰۹، ۳۰۸، ۳۰۷، ۳۰۶، ۳۰۵، ۳۰۴، ۳۰۳، ۳۰۲، ۳۰۱، ۳۰۰، ۲۹۹، ۲۹۸، ۲۹۷، ۲۹۶، ۲۹۵، ۲۹۴، ۲۹۳، ۲۹۲، ۲۹۱، ۲۹۰، ۲۸۹، ۲۸۸، ۲۸۷، ۲۸۶، ۲۸۵، ۲۸۴، ۲۸۳، ۲۸۲، ۲۸۱، ۲۸۰، ۲۷۹، ۲۷۸، ۲۷۷، ۲۷۶، ۲۷۵، ۲۷۴، ۲۷۳، ۲۷۲، ۲۷۱، ۲۷۰، ۲۶۹، ۲۶۸، ۲۶۷، ۲۶۶، ۲۶۵، ۲۶۴، ۲۶۳، ۲۶۲، ۲۶۱، ۲۶۰، ۲۵۹، ۲۵۸، ۲۵۷، ۲۵۶، ۲۵۵، ۲۵۴، ۲۵۳، ۲۵۲، ۲۵۱، ۲۵۰، ۲۴۹، ۲۴۸، ۲۴۷، ۲۴۶، ۲۴۵، ۲۴۴، ۲۴۳، ۲۴۲، ۲۴۱، ۲۴۰، ۲۳۹، ۲۳۸، ۲۳۷، ۲۳۶، ۲۳۵، ۲۳۴، ۲۳۳، ۲۳۲، ۲۳۱، ۲۳۰، ۲۲۹، ۲۲۸، ۲۲۷، ۲۲۶، ۲۲۵، ۲۲۴، ۲۲۳، ۲۲۲، ۲۲۱، ۲۲۰، ۲۱۹، ۲۱۸، ۲۱۷، ۲۱۶، ۲۱۵، ۲۱۴، ۲۱۳، ۲۱۲، ۲۱۱، ۲۱۰، ۲۰۹، ۲۰۸، ۲۰۷، ۲۰۶، ۲۰۵، ۲۰۴، ۲۰۳، ۲۰۲، ۲۰۱، ۲۰۰، ۱۹۹، ۱۹۸، ۱۹۷، ۱۹۶، ۱۹۵، ۱۹۴، ۱۹۳، ۱۹۲، ۱۹۱، ۱۹۰، ۱۸۹، ۱۸۸، ۱۸۷، ۱۸۶، ۱۸۵، ۱۸۴، ۱۸۳، ۱۸۲، ۱۸۱، ۱۸۰، ۱۷۹، ۱۷۸، ۱۷۷، ۱۷۶، ۱۷۵، ۱۷۴، ۱۷۳، ۱۷۲، ۱۷۱، ۱۷۰، ۱۶۹، ۱۶۸، ۱۶۷، ۱۶۶، ۱۶۵، ۱۶۴، ۱۶۳، ۱۶۲، ۱۶۱، ۱۶۰، ۱۵۹، ۱۵۸، ۱۵۷، ۱۵۶، ۱۵۵، ۱۵۴، ۱۵۳، ۱۵۲، ۱۵۱، ۱۵۰، ۱۴۹، ۱۴۸، ۱۴۷، ۱۴۶، ۱۴۵، ۱۴۴، ۱۴۳، ۱۴۲، ۱۴۱، ۱۴۰، ۱۳۹، ۱۳۸، ۱۳۷، ۱۳۶، ۱۳۵، ۱۳۴، ۱۳۳، ۱۳۲، ۱۳۱، ۱۳۰، ۱۲۹، ۱۲۸، ۱۲۷، ۱۲۶، ۱۲۵، ۱۲۴، ۱۲۳، ۱۲۲، ۱۲۱، ۱۲۰، ۱۱۹، ۱۱۸، ۱۱۷، ۱۱۶، ۱۱۵، ۱۱۴، ۱۱۳، ۱۱۲، ۱۱۱، ۱۱۰، ۱۰۹، ۱۰۸، ۱۰۷، ۱۰۶، ۱۰۵، ۱۰۴، ۱۰۳، ۱۰۲، ۱۰۱، ۱۰۰، ۹۹، ۹۸، ۹۷، ۹۶، ۹۵، ۹۴، ۹۳، ۹۲، ۹۱، ۹۰، ۸۹، ۸۸، ۸۷، ۸۶، ۸۵، ۸۴، ۸۳، ۸۲، ۸۱، ۸۰، ۷۹، ۷۸، ۷۷، ۷۶، ۷۵، ۷۴، ۷۳، ۷۲، ۷۱، ۷۰، ۶۹، ۶۸، ۶۷، ۶۶، ۶۵، ۶۴، ۶۳، ۶۲، ۶۱، ۶۰، ۵۹، ۵۸، ۵۷، ۵۶، ۵۵، ۵۴، ۵۳، ۵۲، ۵۱، ۵۰، ۴۹، ۴۸، ۴۷، ۴۶، ۴۵، ۴۴، ۴۳، ۴۲، ۴۱، ۴۰، ۳۹، ۳۸، ۳۷، ۳۶، ۳۵، ۳۴، ۳۳، ۳۲، ۳۱، ۳۰، ۲۹، ۲۸، ۲۷، ۲۶، ۲۵، ۲۴، ۲۳، ۲۲، ۲۱، ۲۰، ۱۹، ۱۸، ۱۷، ۱۶، ۱۵، ۱۴، ۱۳، ۱۲، ۱۱، ۱۰، ۹، ۸، ۷، ۶، ۵، ۴، ۳، ۲، ۱، ۰.